مركز دراسات الوحدة العربية

المعهد السويدي بالإسكندرية

الدين والدولة في الوطن العربي

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها
مركز دراسات الوحدة العربية
بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية

أحمد الخمليشي
أحمد كمال أبو المجد
أدونيس العكره
توفيق السيف
راشد الغنوشي
رضوان السيد
رفعت سيد أحمد
ريكارد لاغيرفال
شاهين ألباي
صلاح الدين الجورشي
طارق البشري
عبد الإله بلقزيز
عبير إبراهيم أمنينة

الدين والدولة في الوطن العربي

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها
مركز دراسات الوحدة العربية
بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية

مركز دراسات الوحدة العربية

المعهد السويدي بالإسكندرية

الدين والدولة في الوطن العربي

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها
مركز دراسات الوحدة العربية
بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية

أحمد الخمليشي
أحمد كمال أبو المجد
أدونيس العكره
توفيق السيف
راشد الغنوشي
رضوان السيد
رفعت سيد أحمد
ريكارد لاغيرفال
شاهين ألباي
صلاح الدين الجورشي
طارق البشري
عبد الإله بلقزيز
عبير إبراهيم أمنينة

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الدين والدولة في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي عقدها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية/ أحمد الخمليشي. . . [وآخ.].

٧٣٥ ص.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-587-8

١. الدين والسياسة ـ البلدان العربية. أ. الخمليشي، أحمد. ب. المعهد السويدي بالإسكندرية. ج. ندوة الدين والدولة في الوطن العربي (٢٠١٢: تونس).

297.1977

العنوان بالإنكليزية

State and Religion in the Arab World
(Conference)

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى
بيروت، شباط/فبراير ٢٠١٣

المحتويـــات

مقدمـــة

ـ ١ ـ

في تاريخنا الحديث والمعاصر علاقةٌ بين السياسة والدين محمودةٌ، وجزيلةُ العائدات والمنافع على الأمَّةِ والحقوق لا يُنْكِرها إلا جاحد. لكنّ علاقةً أخرى بينهما، غيرَ محمودة، حتى لا نَصِفها بما هو أكثر، قامت في تاريخنا هذا، وكان لها من الآثار السيئة الكثير الكثير في وحدة المجتمع والشعب والأمّة، وفي التقدّم الاجتماعي. وليس في الأمْرِ مفارقةٌ تدعو إلى الاستغراب إذا ما أخذنا في الحسبان أن أيّاً من الظواهر الاجتماعية والإنسانية ـ والعلاقةُ بين السياسةِ والدين واحدةٌ منها ـ لا يكتسب المعنى عينَه إنْ تغيَّرتِ الشروطُ التي يَقَعُ فيها. ليست مسألةُ الإفادة أو الضّرر متولّدةً، إذن، من هذا الحدّ أو ذاك، من حدَّيْ العلاقة، وإنما هي تنجُم من العلاقةِ عينِها بوصفها حاصل تفاعُلِ عنصريْن تكوينيَّيْنْ، والعلاقة هذه متنوّعةُ النتائج بتنوُّع أوضاعها الناتجة من تغيُّر سياقات اشتغالها.

تبيَّنَتِ الصلةُ المحمودة بين السياسة والرّمز الديني في معارك التحرّر الوطني العربي، ضد الاحتلال الاستعماري، من أجل نيْل الاستقلال الوطني. حصل ذلك في الأغلب الأعمّ من البلدان العربية، وإن كان أظْهَرَ في بلدان المغرب العربي لأسباب عدّة ليس هنا مكان تفسيرها. وهو حصل ـ خاصةً ـ في الفترة الواقعة بين العشرينيات ومطالع الستينيات من القرن العشرين؛ وهي عينُها فترة حركات الاستقلال الوطني. ثم ما لبث أن تجدَّد الاقتران المحمود بين السياسة والدين، في الفترة الفاصلة بين نهاية ثمانينيات القرن العشرين ومطالع هذا العقد، بتجدُّد تحدّي الاحتلال، وعودة المسألة الوطنية إلى صدارة المشروع السياسي، وظهور فصائل مقاوِمة من التيار الإسلامي، مثل «حزب الله»، و«حماس»، و«الجهاد الإسلامي»، وبعض مجموعات وكتائب المقاومة العراقية.

نهضت فكرةُ الجهاد ضدّ العدوّ الأجنبي الغازي بدورٍ فعّال في تعبئة الجمهور، وكسب الأنصار، وتجييش الشباب، وتحشيد المواطنين والمقاتلين في جبهتيْ النضال الشعبي السياسي والمسلّح، وذهبت بفكرة تحرير الوطن، وتحقيق استقلاله وسيادته، إلى مستوى الواجب المقدَّس. وليس يَسَع أحداً أن يُنْكِر ما كان لذلك التجنيد السياسي للدين، وللرموز الدينية، من أثرٍ حاسم في إحراز كثيرٍ من الانتصارات، وإنجاز قسمٍ غيرِ قليلِ الشأن من مهمات المعركة الوطنية.

غيرَ أن شكلاً آخرَ من الاقتران بين السياسة والدين في الفتراتِ عينِها، وخاصة في الأعوام الثلاثين الأخيرة، لم تتولّد منه النتائجُ نفسُها التي تولّدت من الأوّل، حتى لا نقول إنه فَتَحَ في الاجتماع السياسي العربي صراعاتٍ وجروحاً لمّا تَضَعْ أوزارها وتندمل حتى اليوم. لِنَقُلْ إن هذه الصلة لم تكن - في أقل القليلِ من الوصف والتعبير - محمودة؛ وهَل يُحْمَد أن تَرْكَب سياسةٌ داخلية مَرْكَب الدين في مواجهة خصوم سياسيين، من المِلَّةِ عينِها والأمّةِ عينِها، وأن تُدْخِلَ ما هو - بطبيعته - جامِعٌ ومُوحِّد إلى ميدان التنازع على مصالح سياسية دنيوية من طبيعتها التفرقة والمُبَايَنة؟! لقد نهض استثمار الدين في العمل السياسي، وفي الصراع الداخلي على السلطة، بأدوارٍ غير إيجابية في الحياة السياسية العربية المعاصرة، وفرض على المنازعة السياسية قواعد غير مألوفة، وأدْخَل فيها مذهبية دينية مزمنة في تاريخ الإسلام، الذي دفع - هو نفسُه - ثمنها في الماضي من وحدة الأمّة، ومن وحدة الدولة. ولم يكن هذا الاستثمار السياسي للدين سلبيّاً في حالة جماعات العنف فحسب، كما قد يُظَن، بل هو كان كذلك حتى - في حالة الجماعات السياسية - الدينية المعتدلة، لأنه لم يَكْتَف بتكريس حالةٍ من الاستقطاب السياسي، وإنما زادَ عليها بإنتاج استقطاب ثقافي وأهلي ضَغَطَ على الحياة السياسية برمّتها، وولّد ظاهرة الخطابات الحَدِّية والقصووية، وقيم التنابذ والإقصاء المتبادل. . . إلخ!

ما الذي يجعل الصلةَ بين الدين والسياسة محمودةً في حالة التحرر الوطني، وسلبية في حالة الصراع السياسي الداخلي؟

مردّ فائدتها، في الحالة الأولى، إلى أن الصراع يدور بين **شعب كامل** ومحتلّ، والدين إنما يكون هنا عامل توحيد وتلحيم، فتكون لدعوة الجهاد بيئتها الحاضنة، ويكون للدين أثر عظيم في حَفز الهمم والاجتماع على كلمةٍ سواء. أمّا سلبيتُها، في الحالة الثانية، فمردُّها إلى أن الصراع يجري **داخل الشعب نفسِه**،

وبين قواهُ المتقابلة والمتنازعة على السلطة والسيادة. ومن الطبيعي أن يقود إدخال الدين في هذه البيئة المنقسمة على نفسها إلى تحويله من جامعٍ وموحِّد إلى مجرّد أيديولوجيا سياسية لفريقٍ في مواجهة آخر.

* * *

لا بدَّ، حين الحديثِ في علاقة الدين بالدولة، من حَمل الكلام في الموضوع على الوضوح الضروري الذي تستبين بِهِ المسألة. ولا يكون ذلك إلا بالتدقيق في مفردات الكلام، والإعراض عن العموميات و«مسلَّمات الكلام» الاعتيادية، وتحديد المُرَاد بعبارةٍ ما على وجه الدقة، اجتناباً للاشتباه، أو احتراساً من التخليط والتغليط. والحاجةُ هذه، إلى مثل هذا الطلب الحيويّ على الوضوح، تَعْظُم كلّما كان موضوع الحديث خطيراً أو حساساً أو دقيقاً مثل الذي نحن فيه: صلة الدين بالدولة، فَعَنِ القول فيه تترتب مترتّباتٌ عدّة وغيرُ قليلة الشأن. وما أكثر ما تتجاوز المترتّبات تلك نطاق الرأي وضدّه، إلى ما هو أدْعَى إلى الخطر، حين يقترن الحديث في المسألة (مسألة الدين والدولة) بظروفٍ يغلب عليها العصبية، والحِدّة في الرأي، وادّعاء المعصومية في النظر، واستسهال تخطئة الخصم، وربّما الطعن عليه والتحريض: مثل هذه الظروف التي نحن فيها منذ ثلاثين عاماً وحتى يوم الناس هذا!

حين نتساءل، مثلاً، عن دور الدين في الدولة، وآثار ذلك الدور إيجاباً أو سلباً، فإن بيان علاقة الدور لا يمتكن أمْرُه إلا متى وَضَحَ في الذهن معنى الدين المُتَسَاءَل عنه. ولسنا نقصد، هنا، **أيَّ دين**، إذِ الإسلام هو موضوع حديثنا حصراً، وإنما نقصد أيّ تعبيرٍ من الدين ذاك الذي نعنيه بالتساؤل؛ فالدين يعني، ابتداءً، نصَّ القرآن، ويعني ـ ثانياً ـ سنّة الرسول، مثلما يعني ـ ثالثاً وعاشراً ـ فكر المسلمين، وأجيالهم كافة، وجملة المؤسّسات التي أقاموها بوصفها مؤسسات دينية. فإن كنا نعني بالدين نصوص القرآن الكريم، فنحن نعلم ـ على وجه القطع ـ أنْ ليس هناك تشريع قرآني للمسألة السياسية، وليس فيه من إلزامٍ للمسلمين بنظام حكم بعينه، وإنما ترك لهم أن يختاروا أمر نظامهم السياسيّ بأنفسهم. وإن عَنينا بالّدين سيرةَ الرسول الكريم، فإن «الدولة» التي أنشأها في المدينة إنما أنشأها باجتهادٍ منه لا بنصٍّ ملزِم، وما أكْرَهَ المسلمين بعده على اتباع نظام للدولة خاص. أمّا إنْ قَصَدْنا بالدين من تنزَّلوا ـ في تاريخنا ـ بمنزلة «الناطقين باسمه» من نُخَب فقهية وعُلَمَائية، فإن هذه لم تكن موحَّدَةَ الجسم؛

وإنما توزّعتْ مذاهبَ وشِيَعاً وفِرقاً شتى خَطَّأ بعضُها بعضاً، ولم يكن رأيُها واحداً في السياسة والدولة.

لا معنىً، إذن، للتساؤل عن دور الدين في الدولة إن لم يكن الدين ـ نصّاً قرآنياً وحديثاً وسيرةً ـ قد حدّد هذا الدور ورَسَمَ خريطته للمسلمين، كما حدّد لهم الفرائض الإيمانية وألزمهم بأدائها. أمّا ما هو دور الدين في الدولة في رأي الفقهاء وعلماء الدين المسلمين، فشأنٌ يَصِحّ أن يقال فيه إنه ليس رأياً ملزِماً لأنه من السياسة والدنيا لا من الدين، ولأنه اجتهادٌ قد يصيب وقد يخطئ، ولأنهم رجالٌ ونحن رجال على قولٍ حصيفٍ ومحمود، ولأن اجتهادهم ذاك ارتبط بظروف تاريخية خاصة بهم، وبحاجات حياتية مناسبة لهم. وليس من الحكمة، والحال هذه، أن يُرَى إلى أقوالهم بما هي نافذة المفعول على المسلمين في كلّ مكان وكلّ زمان، إلا إذا أخطأنا الافتراض وحسبناها في جملة الكلام المقدّس والمعصوم؛ وليس ذلك بالافتراض الذي يصحّ في عقلٍ سليم!

على أن تحيين السؤال، اليوم، عن دور الدين في الدولة من طريق ربط الدين بالحركات الإسلامية، أو حسبانها تمثيلاً له، يقترف خطأً مضاعفاً؛ فهو يَكِل إلى هذه الحركات دوراً إكليريكيّاً ليس لها، بل هو ليس من الإسلام وتعاليمه، وهو يتجاهل أن هذه الحركات حركات سياسية، ذات مطالب دنيوية، حتى وهي تسخّر لهذا الغرض مفردات الدين. والمشكلة أن معظم التفكير في علاقة الدين بالدولة ينصرف توّاً إلى الحديث عن الحركات الإسلامية، وهو مطبّ فكري ومنهجي تترتب عنه تبِعات غير طيبة. ومع أن مجرّد زعم الحركات الإسلامية نُطْقَها باسم «المرجعية الإسلامية» مدعاةٌ إلى التفكير في إشكاليات الصلة بين الدين والدولة، بسبب ما يتركه تدخُّلُها في السياسة باسم الدين، إلا أن موضوع الصلة أوسع من مجرَّد التفكير في «الإسلام الحزبي»، لأن حصرَهُ فيه لا يعني سوى أننا نفكر في علاقة السياسة بالدولة لا غير. وهكذا نلاحظ مقدار الالتباس في عبارة «دور الدين في الدولة».

* * *

بين الدين، أيِّ دين، ومعتنقيه علاقةُ **توسُّط**. ولست أعني بها ما قام بينهما، في بعض فصول التاريخ، من وساطة مؤسَّسيّة إكليريكية لجسم رهباني تنزَّل من الدين بمنزلة الناطق والوسيط، وإنما أعني أن الصلة المباشرة المُفْتَرضة ـ

حتى في الإسلام والمسيحية البروتستانتية ـ ليست في حكم الإمكان لأنها تمرّ، بالضرورة، بشبكة معرفية وسيطة من التأويل هي التي تحدّد معنى الدين والتعليم الدينيّ في وعي مُتَلَقِّي خطاب الرسالة الدينية من المؤمنين كافة. تنطلق هذه الفرضية من قاعدةٍ تقول إن المعطى الديني ليس واضحاً بذاته، وليس مباشراً، ولا يقول نفسَه على نحوٍ من الوضوح والعمومِ يترك، في الأذهان كافة، معنىً واحداً لا يُختَلف عليه؛ فالمتلقي ـ كما تعلَّمنا ذلك التأويليات المعاصرة (Herméneutique) ـ يشارك في بناء معنى النصّ الذي يتلقاهُ من خلال طريقة فهمه له، أو من خلال تأويله، وليس من وجودٍ ـ بالتالي ـ لتطابُقٍ بين الناس في فهم النصّ، وإلا ما كان اختلافٌ وتبايُنٌ بين الناس في الإسلام وخارجه.

عواملُ عدّة تتحكّم في التأويل، أي في هذه الشبكة المعرفية الوسيطة بين المؤمنين، والنصّ المقدَّس: المستوى المعرفيّ أو الفكريّ أو الإدراكيّ للمتأوِّل، الشروط المكانية والزمانية التي يحصل فيها التأوُّل، المصالح ـ المعلنَة أو المضمَرة ـ التي تحرِّكُ فِعْلَ التأويل سواء بشكلٍ موعىً به أو على نحو غيرِ موعىً به، الحاجات الموضوعية التي تفضي إلى ترجيح نوعٍ من الفهم على نوعٍ آخر ممكن. . . إلخ.

ولقد يقال إن القدماء تنبّهوا إلى هذه الحقيقة، مبكراً، وأدركوا أن النصّ الديني يتفاوت في الإفصاح عن معناه هنا وهناك، ووضعوا لذلك قواعد في تصنيف نصوص القرآن ـ تبعاً لدرجة الوضوح أو الغموض في دلالاتها ـ فميّزوا، مثلاً، بين ما هو قطعيّ وما هو ظنيّ في دلالتها. . .؛ وهذا صحيح من دون ريب، غير أن ما فعله الفقهاء في الماضي اجتهادٌ محدود بظروف عصرهم، والمستوى الثقافي الذي بلغته معارفُ ذلك العصر. وهُمْ ـ قطعاً ـ يُشْكَرون على الجَهْد العلميّ الذي بذلوه لَجَبْهِ إعضالات الفهم، لكنَّا لا نملك أن نتمسَّك به اليوم وكأنه مقدَّسٌ متعال، كما ليس يجوز لنا أن نُخرِجَه من سياقاته المعرفية والثقافية التي أنتجته كاجتهاد، فضلاً عن أن ذلك لا يمنع العقل الإسلامي المعاصر من أن ينفتح على قراءة أخرى، جديدة، للنصّ الديني لا تتمسك بمفردات الاجتهاد الفقهي الكلاسيكي، بل تضيف إليها من جديدِ المعرفةِ والمفاهيم والمناهج المعاصرة.

ولعلّ اجتهاد فقهائنا الأقدمين انصرف إلى تمكين الفهم من أدواتٍ يتميَّز بها إدراك المسلمين مَا هو بَيِّن من غيره من نصوص الدين، على نحو تمييز علماء

الكلام ـ للأسباب عينِها ـ بين المحكَمات من الآيات القرآنية ومتشَابهاتها. وهذا يعني، في المقام الأوّل، أنهم حصروا مشكلة الفهم في النصّ الديني نفسه: المتفاوت بين قطعيٍّ وظني، المتيسِّر حيناً والمتعسِّر أحياناً، والحال أن المشكلة ليست في نصّ القرآن، ولا في التفاوُتِ فيه بين مستويَيْ الدلالة، وإنما المشكلة في قراءة المتلقين له؛ فهؤلاء هم مَن يتفاوتون ـ كأيّ خليقةٍ أخرى ـ في الإدراك.

ليس غرضُنا، في هذا المعرض، أن ندخل في حديثٍ نظري في معنى التأويل، وشروطه، ولا في معنى الاجتهاد وتطوّر الرؤية إليه، وإنما يُهمُّنا أن نشدّد على تَعَقُّد العلاقة بالنصّ الديني، عند المسلمين كما عند غيرهم من أتباع الديانات التوحيدية الأخرى، وعلى عدم جواز حديثِ مَن يتحدث باسم الإسلام؛ أمس واليوم، وخاصة حينما يدور حديثه على قضايا هي الأشدّ خلافية في تاريخ الجماعة والأمّة، ولم يصدر فيها تشريع ديني يُختَلَف في تأويله، مثل قضايا الدولة، والسلطة، ونظام الحكم، وعلاقات الدولة بالدين. فإلى أن النصّ الديني خُلوٌ من تعاليم خاصة بهذا المجال العمومي، فإن استسهال الحديث فيها باسم الدين، أو موقف الدين، إنما هو شكلٌ من الوضع والإحداث يُحاسَب عليه مَن يأتيه ويخوض فيه، لما يترتب عن إتيانه والخوض فيه من كبيرِ تبعات. وإذا صحَّ أن يقال ـ وهو يَصِحّ ـ إن كثيراً من أحكام المعاملات، السارية مفعولاً حتى اليوم، لم يَنُص عليها نصٌّ من الدين وإنما استنبطها العقل الإسلامي بالاجتهاد (فقه القياس، وفقه المقاصد)، فإن الرأيَ فيها أنها ليست من أحكام السماء هي، وإنما من آراء أهل الأرض، وأنها ـ لذلك ـ ليست قرآناً مقدَّساً، بل يجوز ـ حتى لا نقول ينبغي ـ تعديلُها متى دعت إلى ذلك الضرورة ومقتضيات تطور الاجتماع الإسلامي، وفقه السياسة في جملة الفقه الذي يحتاج إلى تعديلٍ حاسم، وإلى حسبانه اجتهاداً خاصّاً بظروفه.

* * *

عندما يتحدث مَن يتحدث عن دولةٍ إسلامية، أو «دولة مدنية مرجعيتها إسلامية»، أو عن تطبيق أحكام الشريعة. . . ، ينسى أنه لا يتحدث عن شأنٍ موطن إجماع في الرؤية والمعنى عند المسلمين جميعاً. نحن لا نناقش، هنا، إن كان ممكناً أو مشروعاً إقامة الدولة على الدين، وإنما نحاول أن نجادل خطاباً ـ بالغَ الفشوّ هذه الأيام ـ يستسهل الحديث، بلغةِ الاستبداه، في مسائل ليست من بديهيات الأمور ولا حتى من مسلّماتها.

من يتكلّم على دولة إسلامية يتكلم على طوبى؛ سواء تخيّلها على مثال دولة المدينة، أو دولة الخلافة، أو الدولة السلطانية التي نظّر لها فقهاء السياسة الشرعية، وألبسوها رداء الخلافة لخَلْع المشروعية الدينية عليها. لم يعد ممكناً، في عصر الدولة الحديثة، الحديث عن دولةٍ من هذا النوع؛ فالعصر هذا ليس عصر أنبياء، ولا خلفاء راشدين، ولا سلاطين من الطراز الذي عرفته دول الإسلام الكلاسيكي. إن استهلاك مقولة الدولة الإسلامية ضربٌ من نوستالجيا مستحيلة تخاتِل وعياً منفصماً ومنفصلاً عن التاريخ والواقع، وقد لا يكون من وظيفةٍ له سوى دغدغة عواطف المؤمنين بجنَّةٍ في الأرض لكسب ولائهم لمشروع سياسي يُسَرْبل نفسَه برمزيةٍ دينية.

ومَن يتكلم على «دولةٍ مدنية مرجعيتها إسلامية» كمَنْ يتكلم على دولةٍ دينية تحكُمها العلمانية؛ يجْمع بين ما لا يمكن الجمع بينهما جَمْع تخليط وتهجين. والحيلة، هذه، في التسمية المهجَّنة، ازدهرت هذه الأيام، أكثر من ذي قبل، بعد إذْ خيض صراعٌ صامتٌ على معنى الدولة المدنية: بين من عنوا بها الدولة غير الدينية، ومن عنوا بها الدولة التي لا يحكمها العسكر. لكن تمييز الأخيرين عن دولة العسكر ما كان يكفيهم أمام جمهورهم، وفي مواجهة من يقيمون عليهم الحجة باسم الدولة المدنية ذات المعنى الوحيد في التاريخ الحديث، فكان لا بدّ لهم من مُضافات للتدقيق في الهوية، لتولد بذلك مقولة «الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية». وهذه أشبه ما تكون بمقولات أخرى مثل «الاقتصاد الإسلامي»، والقنبلة النووية الإسلامية. . . الخ!

أما دعوة مَن يدعو إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، فهي لا تَلْحظ أمريْن اثنين متداخليْن: **أولهما** أن الأحكام هذه قابلة للتأويل، وقد تأوّلها المسلمون منذ زمن الصحابة، واختلفوا في تطبيقها (موقف عمر ابن الخطاب من الحدود في عام الرمادة، وموقفه من آيات قسمة الفيء في سورة الأنفال بعدم قسمة الأرضين على المُقَاتِلَةِ). والتأويل اجتهاد، وقد يصحّ وقد لا يصحّ، فيكون تطبيقُ الشريعة ـ في حقيقة أمره ـ تطبيقاً لتأويلٍ من تأويلات الشريعة، أي يصبح، في المطاف الأخير، اجتهاداً بشرياً يخلو من أية معصومية، وغيرَ قابلٍ لمطابقته مع النصّ. **وثانيهما** أن المسلمين متعدّدو المذاهب في السياسة والولاية العامة؛ فسُنّتهم ليسوا شيعتهم في مفهوم نظام الحكم، وإلى مَن تكون الولاية، وكيف يكون نصاب المشروعية فيها، وما ـ ومن ـ مصدر السلطة، ونوع العلاقة بين الدينيّ والزمنيّ فيها؛ وهؤلاء وأولئك ليسوا الزيديةَ والإباضية وفروع

الإسماعيلية الأخرى في مسألة نظام الحكم. لذلك يتعسَّر على أحدٍ أن يتحدث عن تطبيق أحكام الشريعة بمنتهى الاطمئنان، وكأنه يقول شيئاً يطابق النصّ بالضرورة، ويعني المعنى نفسَه عند جماعات المسلمين جميعاً.

إن أيّ حديثٍ، اليوم، في علاقة الدين بالدولة من مدخل الإلحاح على «إسلامية الدولة» أو أسلمتها، أو إقامة نظامها على أحكام الدين، إنما هو يزعُم لنفسه دوراً رسالياً ليس له، ولم تكلّفه به السماء، ولا ورثه عن الرسول؛ فما ينطق به مَن ينطق به ليس يعدو أن يكون رأياً رآهُ، وموقفاً سياسيّاً انتحله لنفسه، وشاء أن يُسْبغ عليه رداءً من المشروعية المتعالية من طريق استثمار المقدّس الديني في بناء الخطاب السياسي. وإذا كان من حقوق المتحدّث في المسألة أن يستلهم مثالَه في السياسة من تاريخ الإسلام - حيث لا أحد يملك أن يجحد حقّه هذا - فليس له أن يَعْرضه على الناس بحسبانه الدينَ أو موقفَ الدين (= الإسلام) من السياسة والسلطة والدولة، على ما يزعم الكثيرون، وإنما من حيث هو استلهام يجتهد في الاقتباس، وفي استفادة من الخبرة التاريخية للعرب والمسلمين. وهو ليس يُلْزِم أحداً، إلا من اقتنع به، لأنه ليس قرآناً منزَّلاً، ولا فرضاً من فروض الدين. أمّا التمادي في المماهاة بين الدين والمشروع السياسي، فلا شيء سينجم عنه غير الإيقاع بين المسلمين المختلفين مذاهبَ، وتحويل حياة المواطنين إلى حقل تجارب لطوبويات سياسية جديدة!

- ٢ -

ليس يخامرنا شك في أن أفضل العلاقات بين الدين والدولة هي تلك التي تَحْفَظ لهما **تمايُزهما**، فلا تَدَعُ مجالاً للتداخل بين الزمني والديني على النحو الذي قد يفرض فيه أيٌّ منهما وصايته على الثاني. والفكرةُ هذه، التي ندافع عنها، هي خلاصة معاينة إنسانية وفكرية طويلة للأثمان الفادحة التي دفعها الدين والدولة معاً من إقامة التداخل والمماهاة بينهما في لَحْظاتٍ من التاريخ السياسي معلومة؛ فلقد جَرَّ تدخُل رجال الدين في السياسة والدولة، أو تدخُل السياسيين فيها باسم الدين، كوارث على المجتمعات واستقرارها والسِّلْم المدنية بين أفرادها وجماعاتها. مثلما جرَّ تدخُل الدولة في الدين الكوارثَ عينَها: أكان باسم السيطرة عليه أو باسم نبذه واستبعاده. وما أغنى مجتمعاتنا العربية، اليوم، عن أن تعيش مثل تلك الكوارث، وتعاني آثارَها المدمّرة في الدين والدولة معاً.

إن مجال الدولة هو العامّ، ومجال الدين هو الخاص، كما يقول الشيخ راشد الغنوشي حقّاً. مجال الدولة هو مجال المصالح العامة، الدنيوية، المتغيّرة، التي تخضع للمواضعة والاتفاق، بعد سلسلة من الصراعات حولها، ومن التنازلات المتبادلة والتسويات. أما مجال الدين، فهو الإيمان الذي لا يتبدّل تحت تأثير مصلحة، لأنه يتصل بعالم المطلَق، لا بعالم النسبي. في المجال العام (= السياسة، الدولة) مبدأ المحاسبة عمومي، ويعود إلى الشعب وممثليه، أما في المجال الإيماني الخاص، فالله وحده من يحاسب لأن علاقة المؤمنين به مباشِرة، لا تتدخل فيها وساطة رهبانية. من يخلط بين المجالين يَعْدو على الدين والدولة معاً، على خصوصية كلّ منهما، يرفع النسبيَّ إلى مرتبة المطلق، ويهبط بالمطلق إلى مستوى النسبيّ! الممايَزة بين المجالين وحدها تحفظ لهما مكانتهما في حياة الفرد والجماعة؛ تحفظ للإيمان نقاءَه الروحي، ووظيفتَه الاعتقادية والأخلاقية، وتحفظ للدولة شخصيتها المدنية، ووظائفها الدنيوية، بل تسمح بتأسيس السياسة كمجالٍ عمومي، وكمنطقة للمنافسة على برامج التغيير الاجتماعي.

إذا كانت المماهاة، والمطابَقة التامة، بين الحَيِّز الديني والحيّز السياسي والدولتي قد حصلت في الماضي الوسيط، مع أكلافها الفادحة التي نجمت منها، فإن ذلك جرى في أزمنةٍ لم تكن قد نشأت فيها الدولة الحديثة بعد؛ الدولة الوطنية التي تتقيَّد فيها السلطةُ **بعقْدٍ اجتماعي**، وبنظام أساسيّ للدولة (= الدستور)، يقيِّد سلطة الحاكم ويُخضعها للقانون، ويوزّع السلطة على مؤسسات تستقل عن بعضها البعض في الاختصاص، ويُخضِع السلطة التنفيذية للمراقبة التشريعية والمساءلة القانونية، ويكرس استقلالية القضاء ومرجعيته، ويعبّر عن الإرادة العامّة للشعب بما هو مصدر السيادة والسلطة... إلخ. لم يكن هذا النمط من الدولة (الحديثة) قد قام في التاريخ حين وقع التداخل بين الدين والدولة: كلّياً في الدولة الثيوقراطية، وجزئيّاً في الدولة السلطانية. وفي الظن أن الدولة الحديثة لم تعُد خاصيةً أوروبية أو غربية، وإنما أضحت حقيقة كونية. ونحن إنما جزءٌ من البشرية المعاصرة، ومن الأمم الحديثة لا نختلف عنها إلا في درجة التقدم. ولقد أدركنا، منذ قرنين، أن لا سبيل لدينا إلى التقدم إلا بإقامة هذه الدولة الحديثة. وهذه لها شروطها التي لا يزيغ عنها إلا هالك، أو منفصمٌ يعيش جسمُه في زمنٍ، وعقلُه في زمن آخر!

ربّما بالغت الحركات الإسلامية، قبل خمسين أو سبعين عاماً، في المماهاة بين الدين والسياسة (والدولة) في أدبياتها السياسية، وفي كتابات شيوخها

ودعادتها، لأسباب تاريخية أو سياسية فرضت عليها مثل ذلك الغلوّ في إِحكام الصلة بين الدين والسياسة؛ وربما كان من تلك الأسباب استمرار وجود سلطات استعمارية حاكمة في بعض البلدان التي نشأت فيها تلك الحركات، أو قيام أنظمة حكم شديدة التعصُّب تجاه الفكر الديني والجماعات الدينية، وشديدة الانحياز إلى العلمانية من النمطين اليعقوبي والكمالي. لكن مثل ذلك الغلوّ لم يعُد مبرَّراً، اليوم، بعد أن تراجع الموقف السلبي من الثقافة الدينية، في أوساط النخب الثقافية والسياسية الحديثة، وبعد أن سلَّم الجميع ـ أو معظم النخب هذه ـ بحق الحركات الإسلامية في العمل السياسي القانوني بصفتها أحزاباً سياسية. إن إمساك العصا من الوسط هو السياسة الصحيحة تجاه هذه «النازلة» اليوم، أما الغلوّ في المماهاة، أو في المبايَنَة الحَدّية، فلن يكون من ثماره سوى أن يأخذ الحياة السياسية العربية إلى المجهول، ويؤسّس العلاقة بين القوى المختلفة على التنابذ والاستبعاد المتبادَل.

* * *

يشهد الجدال في مسألة الدين والدولة، في المجتمعات العربية اليوم، انحرافيْن خطيريْن في النظر إليها كمسألة؛ **أولهما** رفْع مجال السياسة والدولة إلى مستوى المتعالي، والنظر إليهما بمعيارية دينية، وهذا موقف الأصولية الإسلامية، **وثانيهما** تحويل العلمانية من حيادٍ سياسي تجاه الأديان إلى موقفٍ معادٍ للدين، أي إلى عقيدة جديدة! وهذا موقف العلمانويين اليعقوبيين (العرب). والانحرافان ذيناك، وهُما فكريّان، يؤسّسان لمشاجرةٍ سياسية طويلة الأمد قد لا يعلم أحدٌ إلى أين يمكن أن تَصِل. لنتناول الانحراف «الفكريّ» الأوّل.

يمثل إخراج السياسة والدولة من الحيّز المدني إلى الحيّز الديني تأسيساً جديداً لمعنى الدولة لا أصول له في الإسلام، وإن كان ـ هو ـ يجري باسم الإسلام! ويحوِّل الدولة إلى كائنٍ جديد صاحب رسالةِ هدايةٍ في الأرض؛ رقيبٍ على اعتقادات الناس، ومكلَّف بأداء وظيفة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وإخضاع حياة الناس لمعيارية دينية يملك الحكام وحدهم، أو من معهم من ألسنتهم، تحديدها وفرضها على المجتمع بما هي شرع الله، أو بما هي التفسير القويم الوحيد لشرع الله. لا تعود الدولة، في هذه الحال، أداة يصطنعها المجتمع لإدارة الشؤون العامة، وإنما تصبح أداة من أدوات الدين تستأنف أداء وظائف الدعوة!

لا حاجة بنا إلى التشديد على مسألتين في تاريخ الإسلام يعرفها المُطَّلعون على هذا التاريخ، بل يعرفها المعظم من المسلمين؛ على الأقل مَن هُم في دائرة أهل السُنّة: **أولاهما** أن النبوّة اختُتِمت بنبوّة محمد بن عبد الله (ﷺ)، وأن أحداً لا يملك استئناف الدعوة بعده، وإلا عُدَّ متقمّصاً دوراً أكبر منه وأشرف. **وثانيهما** أن السياسة والدولة ليستا من الأصول (= العقائد)، وإنما هي من الفروع التي تقع في منطقة الاجتهاد، والتي لا يتعلق إيمان المؤمن وإسلام المسلم بالموقف منها، أو بموقفها منه.

تواجهنا في المسألة **الأولى** معضلات في غاية الخطورة؛ فالذين يحملون دعوة الدين على مَحْمَل السياسة، باسم واجبٍ شرعيّ يزعُمونه لأنفسهم، يقترفون خطأيْن اثنين متضافريْن؛ يتقمصون أدواراً لم تَكِلْها الرسالات إلا إلى الأنبياء والرُسُل، هي الدعوة والبلاغ وحْمل الناس على الاهتداء بتعاليم الدين؛ وليس من معنىً لأداء هذه الأدوار سوى أن هناك مَن ينتدبون أنفسهم لاستئناف ما يقع ـ حصراً ـ في دائرة اختصاص النبوّة! ثم يتوسلون أدوات غير دينية (= الحزب، الدولة...) لأداء ما يحسبونه عملاً دعويّاً دينيّاً، فيلطخون الدين بمساوئ السياسة وشرور خلافاتها ونزاعاتها، ويصمّمون فهمهم للدين على مقاس مصالحهم السياسية! وهؤلاء، في الحاليْن، يُحدِثون في الدين إحداثاً؛ وأكثر ـ بل أسوأ ـ ما يُحدِثونَه فيه إنتاج كنيسةٍ تَكِل إلى نفسها ما كانت تكله الكنيسة في المسيحية الوسطى من أدوار إلى نفسها. وهو ما رفضه علماء الإسلام، المتمسكون باستقلال العلم الديني عن السياسة، منذ الإمام مالك وحتى الشيخ محمد عبده. ذلك أن الذي تقرَّر في تاريخ الإسلام أن وظيفة العلماء ـ علماء الدين لا الإسلاميين الحزبيين ـ هي الموعظة الحسنة؛ وهذه لا تقع تحت عنوان «الدعوة» وإكراه الناس على رأيٍ بدعوى أنه رأي الشرع. ولقد ذهب عالم كبير، مثل محمد عبده، إلى حسبان وظيفة المُفتي وشيخ الإسلام وظيفة مدنية؛ وذلك في معرض تفنيده لأزعومة السلطة الدينية.

ولا تقل المعضلات التي تواجهنا في المسألة **الثانية** عن تلك التي تواجهنا في الأولى؛ فالجنوح بمسألة السلطة والدولة لمجال العقيدة إحداثٌ خطير في الإسلام ـ السنّي على الأقل... ما دامتِ الإمامة من أركان الدين عند الشيعة الإمامية دون الزيدية ـ واستعارة مكشوفة لمثال الدولة الثيوقراطية باسم إسلام استنكر الرهبانية، وهَدَمَ السلطة الدينية، كما كتب محمد عبده، وترك أمْرَ المسلمين شورى بين المسلمين، ولم يشْرط إيمانهم بإقامة الدولة فيهم، ولا اعتبر

إمامهم خليفةً لله في الأرض: مثلما اشْطَطَّ الخلفاءُ وفقهاؤهم في القول منذ صعود بني العباس إلى السلطة! إن أفكاراً مغالية، ذات أصْلٍ خارجي (من الخوارج) أو إكليريكي أوروبي، دخلت مجالنا التداوليّ، منذ ما يزيد على نصف قرن، وكان «الإسلام الهندي» بوابتها، مثل فكرة «الحاكمية»، قدمت ـ وتقدّم نفسَها ـ بِمَا هي رؤية الإسلام إلى الدولة ونظام الحكم، وليس ذلك من الإسلام في شيء، بل إن مجتمعات المسلمين كُفِّرت، وعُدَّت جاهلية، يحِقُّ فيها وضْعُ الأسياف على الرقاب لحملها على الإسلام! ولقد سُفِكت دماءٌ مسلمة، ولا تزال تُسفَك، من وراء فكرة التكفير أو تطبيق «حكم الردّة» في الخصوم الذين لا يشاطرون أصحاب هذه الآراء المغالية آراءهم. ولم ينْج من التكفير حتى القوى الإسلامية السياسية التي دخلت في اللعبة الديمقراطية «الكافرة»، مثل «الإخوان المسلمين»! هكذا تُدخل الأصولية المتطرفة مجتمعاتنا ودولنا في نفق مظلم جرّاء هذا الانحراف الخطير في فهم علاقة الدين بالدولة.

* * *

في ثقافتنا السياسية المعاصرة، وفي مجتمعاتنا السياسية العربية، نمطٌ من العلمانية لا يَقِلّ خطورةً عن الأصوليات التكفيرية في النتائج التي يأخذنا إليها، وإن اختلفتِ المقدمات. يمكن وصف هذا النمط من العلمانية المغالية باسم **العلمانوية** (Laïcisme)؛ وهذا هو عينُه وصفُ محمد أركون للعلمانية التي هي من النمط اليعقوبي. تتخذ هذه محتوىً فلسفيّاً وضعانيّاً، أو إلحاديّاً، فتبدو معه فلسفةً جديدة في الدين، أو عقيدةً جديدة ـ مثل العقائد الدينية ـ وإن كانت معادية للدين، لا فلسفةً في السياسة تتمسّك باستقلال مجالها عن الدين والأخلاق. وهكذا إذا كانتِ العلمانيةُ تعني، في مفهومها النظري الدقيق، كما في واقعها التاريخي، **حيادَ الدولة تجاه الأديان**، وعدمَ تدخّلها فيها، من منطلق استقلالية مجال السياسة والدولة (= مجال العام) ومجال الدين (= مجال الخاصّ)، فإنها تعني ـ في مفهومٍ علمانويّ متطرف ـ معاداةَ الدين، والسعيَ ـ من ثمةَ في إقصائه وتهميشه، وتقييد الحرية الدينية، والتضييق على ممارسة الإيمان! وإذا كان من المتبيِّن، لمنْ يعلم، أن هذا المعنى يجافي المعنى الأصل للعلمانية، ويناقضُه ويَنْقُضُه، فإنّه يذهب بمفهوم العلمانية إلى خارج دلالته الأصل حين يطابق معناها مع معنى الإلحاد!

ليستِ العلمانيةُ فلسفةً في الدينِ والعقيدةِ والإيمان، حتى تتخذ موقفاً

معرفياً من الدين: إيجاباً أو سلباً، وإنما هي حصيلةٌ للفلسفة السياسية الحديثة، التي أنتجت مجال السياسة المستقل، وجهّزتْه بالقواعد العصرية التي تجعله مجال تنافُسٍ مدنيّ متحضّر، و ـ قبلَ ذلك ـ مجالَ تمثيلٍ أمينٍ للقوى، وتعبيرٍ حرٍّ عن المطالب والغايات. ولذلك فهي (= العلمانية) لا تحارب الدين ولا تناصِرُه، وإنما تتخذ إزاءَهُ موقفاً محايداً حين يتعلق أمرُهُ بالشأن العام. أما في نطاق الخاصّ والشخصيّ في الدين، وهو نطاقُه الطبيعي، فلا تناقُضَ بين أن يكون المرءُ عَلمانيّاً ومتديناً في الوقت نفسه؛ فالصفتان تشملان مساحتين من الحياة مختلفتين: مساحة العامّ، ومساحة الخاص، حيث الخلط بينهما لا يجوز في منظور العَلمانية. وما أكثر ما سمعنا عن قوىً مسيحية علمانية، مثلاً، بَدَت ـ لكثيرٍ من المتمسكين منّا بنظرة نزاعية بين الدين والعلمانية ـ تركيباً هجيناً ومتنافراً بين حَدّيْن نقيضيْن!

والحقُّ أن تحويل العلمانية عن معناها الأصل، وصَرْفها إلى معنىً آخر يفيد العداء للدين، أو يقود ـ على الأقل ـ إلى مصادمتها مع الدين، هو من مواريث الثورة الفرنسية وحقبتها اليعقوبية المتطرفة، التي صادفت ميلاد النزعتين الوضعانية والعلموية، في القرن التاسع عشر، وموقفهما السلبي من الدين. ولقد ورثت الثورة البلشفية هذه النزعة المناهضة، في جملة ما ورثتْه من قيم سياسية يعقوبية، كالعنف مثلاً، وزادت عليها منزعاً فلسفياً إلحادياً عُرِفت به مَادِيةُ القرن التاسع عشر، المتأثرة بنظرة فيورباخ إلى الدين، وإلى المسيحية. ولم تكن هذه حال العلمانية في باقي أوروبا (خارج فرنسا وروسيا السوفياتية)، وفي القارة الأمريكية. ومن سوء الصدف أن معظم العلمانيين العرب ـ وهم ليبراليون أو يساريون ـ تأثَّرَ إمّا بالعلمانية اليعقوبية الفرنسية، أو بالعلمانية السوفياتية الاشتراكية. والقليل منهم تأثر بالعلمانية الكمالية التركية؛ وهي لا تختلف كثيراً عن العلمانيتين السابقتين في موقفها المناهض للدين. غير أن قسماً آخر، لا يُسْتَهان به عدداً وأثراً، من العلمانيين العرب، لم يسقط في شراك النظرتين اليعقوبية والبلشفية إلى الدين، وظلّ يفهم معناها في أصولها النظرية والفلسفية (الانكليزية والألمانية)، أو في تاريخ تطبيقها السياسي في المجتمعات البروتستانتية خاصة: بريطانيا، الولايات المتحدة، ألمانيا، هولندا. . . إلخ، وقد عصمه ذلك، بالتالي، من الانزلاق إلى نظرة متطرفة إلى العلاقة بين الدين والدولة.

والمفارقة أن النظرة اليعقوبية والإلحادية إلى العلمانية تلبَّست حتى غير

العلمانيين من القوى الإسلامية؛ فلقد ظل هؤلاء ينظرون إليها بتوجُّسٍ شديد، بما هي نزعة إلحادية أو فكرة إلحادية، حتى إن العلماني عندهم والمُلْحِد اسمان لشخصٍ واحد! وقد تَوَطَّن في أذهانهم أن العلمانية «فلسفة إلحادية» معادية للإيمانِ الديني، وأن إخراجها الدين من الحياة السياسية إخراجٌ له من المجتمع والأمّة. . . إلخ. ولقد منعتهم يقينياتهم المغلوطة هذه من النظر إلى منظومة الضمانات الكبرى التي تقدّمها العلمانية أمام حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر، وحماية الدين من تدخّل الدولة في شؤونه، وفي مؤسساته الأهلية. وليس من شك في أن تسرُّب هذه النظرة اليعقوبية إلى العلمانية إلى صفوف الإسلاميين جزءٌ من ثقافة عربية عامّة تَلَقَّنتِ الحداثة السياسية من مركزها الفرنسي، واستقبلت ـ بتفاوُتٍ ـ معطياتها الفكرية. ولكن، ليس من شك لدينا، أيضاً، في أن صورة العلمانية المعادية للدين في الوعي الإسلامي تكوّنت من تأثير عاملين: موقف العلمانوية العربية المتطرفة، اللابسة لبوساً يعقوبيّاً أو بلشفياً، وموقف البيئات المسيحية الكاثوليكية في فرنسا، المناهضة لعلمانية دولتها. هكذا غطت شجرة العلمانية الفرنسية على غابة العلمانيات الغربية الأخرى التي لم تعرف ذلك الصدام الحاد بين الدين والدولة.

* * *

هل في وسع «الإسلام الحزبي» العربي، اليوم، أن يسلك النهج الذي سلكته الأحزاب الديمقراطية المسيحية في المجتمعات الغربية المعاصرة، فيتصالح مع العلمانية، ويقبل بها كقاعدة للدولة ونظام الحكم، ويتوقف ـ بالتالي ـ عن الخلط غير المشروع بين الدولة والدين؟

من النافل القول إننا لا نقصد بهذا السؤال الحركات السياسية الإسلامية كافة، بل ذلك القسم المعتدل منها، الذي نَبَذَ العنف، وتصالح مع الخيار الديمقراطي، وكفَّ عن النظر إلى الديمقراطية بأنها «كفر»، بدعوى تكريسها «حاكمية البشر» بدلاً من «حاكمية الله». . . إلخ، ومن ذلك القسم أحزابٌ وقوى حاكمة، اليوم، أو مشاركة في الحكم، مثل «الإخوان المسلمين» في مصر، و«حركة النهضة» في تونس، و«حزب العدالة والتنمية» في المغرب، والتي يجمع بينها ـ على اختلافٍ وتفاوُت ـ تدرُّجُها في الأخْذ بمبادئ النظام السياسي الحديث.

يمكن تقريب السؤال من بيئتنا الثقافية والحضارية بإعادة طرحه على النحو التالي: هل يسع الحركات الإسلامية العربية أن تسلك نهج «حزب العدالة والتنمية» التركي في موقفه المتصالح مع العلمانية، المسلِّم بحاكميتها للدولة والنظام السياسي في تركيا؟

وضَعْنا السؤال في السياق التركي ـ الإسلامي لئلاّ يقال إن نموذج الأحزاب الديمقراطية المسيحية غير قابل للاحتذاء بدعوى أنه يعكس خبرة اجتماعية وثقافية، مختلفة، خاصة بالمجتمعات الغربية. ومع ذلك، في وسعنا أن نقول إن هذا النموذج الديمقراطي المسيحي، الذي يتمرن عليه «حزب العدالة والتنمية» في تركيا، يقوم على معادلة قابلة للتعميم، هي عينها التي يجرّبها الإسلاميون الأتراك: استلهام القيم الدينية في العمل السياسي والمشروع السياسي، واحترام علمانية الدولة وعدم المساس بها باسم الدين. لا يجد المسيحيون الغربيون، ولا الإسلاميون الأتراك، غضاضة في الحفاظ لهذه المعادلة على توازنها الذي تقوم عليه؛ فهُم يعرّفون أنفسهم من حيث هم سياسيون يتواصلون مع منظومة قيم الدين الذي يعتنقونه، لكنهم لا يجادلون في أنهم علمانيون، ومؤمنون بأن على الدولة أن لا تتدخل في الدين، وأن على الدين أن لا يتدخل في الدولة، كما لا يجدون تناقضاً بين أن يكونوا مؤمنين وعلمانيين في الوقت عينِه. ولقد صُعِق الإسلاميون في مصر، وبلاد عربية أخرى، حين سمعوا رجب طيب أردوغان يقول إنه مسلم وعلماني في الآن، لأن وعيهم المغلق لم يستوعب هذه الكيمياء الفكرية!

نذهب، في معرض مقاربة هذه المسألة، إلى الاعتقاد بأن الحركات الإسلامية في الوطن العربي، ليست جاهزة بعد للسير في خط تطور «حزب العدالة والتنمية» التركي لأسباب عديدة، موضوعية وذاتية، تتعلق **بالتفاوت في التطور** بين البنى السياسية والاجتماعية والثقافية في تركيا وفي المجتمعات العربية، مثلما تتعلق **بالتفاوت في مستوى الاستعدادات الذهنية والثقافية**، وفي مستوى تطور الثقافة السياسية، بين الحركة الإسلامية التركية والحركات الإسلامية العربية.

رسخت قيم الدولة المدنية الحديثة في تركيا، خلال الثمانين عاماً الأخيرة، وتحوّلت إلى ما يشبه ثقافةً سياسية عامة في المجتمع. ومهما قيل في العلمانية الكمالية وعنفها تجاه المؤسسات الدينية، وهو صحيح من دون ريب، فإن

تقاليدها باتت في حكم المألوف في الحياة العامة، وموضع احترام من قِبَل الرأي العام، وحتى من قِبل الحركة الإسلامية. ولم يكن ذلك ممّا حصَل في البلدان العربية، حيث ظلت العلاقة بين الدولة والدين مضطربة، وتراوح بين التماهي والاستغلال الأيديولوجي، الذي انتقل من النخب الحاكمة إلى «الإسلام الحزبي». وإلى ذلك، فإن الأحزاب الإسلامية التركية المتعاقبة («الرفاه»، «الفضيلة»، «العدالة والتنمية») هي، في حقيقة أمرها، سليلة دولة علمانية وثقافة سياسية ـ مدنية ـ حديثة، وهي لذلك لا تجد تناقضاً بينها وبين العلمانية، كما صرّح بذلك قادتها المتعاقبون على رئاستها (نجم الدين أربكان، رجب طيب أردوغان). وليس ذلك ممّا يصدق على الحركات الإسلامية العربية التي نشأت في بيئات سياسية مختلفة، وتحمل أفكاراً تقليدية عن الصلة بين الدين والسياسة، والدين والدولة، على نحو ما نرى في موقف «الإخوان المسلمين» في مصر، مثلاً، من المسألة. وقد يزيد من احتمال عدم تحوّل «الإسلام الحزبي» المعتدل نحو النموذج التركي صعود «الإسلام السلفي» المتشدد، وخشية الأول من أن يزاحمه على استثمار الرأسمال الديني إن هو تخلّى عن النطق باسم الدين.

قد نحتاج إلى زمن طويل قبل أن تعيد الحركات الإسلامية النظر في موقفها من العلمانية، فتتحوَّل على خط سير المسيحية الديمقراطية الغربية والإسلام السياسي التركي، مثلما احتاجت إلى عقود حتى تتصالح مع الحزبية، التي كان يشنّع عليها حسن البنّا، وحتى تتصالح مع الديمقراطية وسلطة الشعب، التي كان سيّد قطب يعتبرها عدواناً على حاكمية الله. غير أن تطور الحركة الإسلامية في هذا الاتجاه رهنٌ، هو الآخر، بتطوّر الثقافة السياسية في المجتمع، وترسُّخ قيم الحداثة السياسية في الدولة.

* * *

إن ما يجري في تونس ومصر، اليوم، ومنذ النصف الثاني من تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٢، وما يشهده البَلَدَان معاً ـ وخاصةً مصر ـ من احتقانٍ شديد، واحتشادٍ شوارعيّ متبادَل، وما تُنْذِر به هذه الحال من وخيم العواقب. . .، هو ما كنّا نخشاه في مركز دراسات الوحدة العربية، حين قرّرنا عقد هذه الندوة. لم تكنِ الأوضاع قد ساءت، أو أنذرت بالسوء، عند تخطيط الندوة في ربيع العام ٢٠١٢، غير أننا كنا نَعِي أن مسألة الدين والدولة قنبلة موقوته في مجتمعاتنا السياسية، تحتاج، من العقلاء، إلى تفكيك يجنّب هذه

المجتمعات تبِعات انفجارها في وجه الوحدة الوطنية والاستقرار. ولم يكن وعْيُ ذلك يحتاج منّا إلى ذكاء كبير؛ فلقد أرهص السجال حول وضع الدستور، ومكانة الشريعة فيه، بما يرفع معدَّل المخاوف لدى جميع الحريصين على وحدة الأوطان وأهلها إلى درجة الإنذار.

وإذا كان ثمة من درسٍ نستفيده ممّا يجري الآن من نزاع على نصّ الدستور، فهو أن قضية العلاقة بين الدين والدولة لا تقبل المعالجة السياسية إلا على قاعدة وضوحٍ فكريّ، ورؤية شاملة إلى المسألة، يُخْرِجانها من نطاق المضاربات السياسية الحزبيةَ، والأيديولوجية الديماغوجية، ليعيداها إلى نطاقها الطبيعي كمسألةٍ فكرية ـ سياسية لا تعالَج إلاّ بالعقل، وبمنطق المصالح العليا للأمَّة والوطن، ولا يُفَكَّرَ فيها بلغة الإقْصَاء والغَلْب، وإنما بلغة التوافق والتفاهم. ولعلّ المركز ما أراد من ندوته في هذا الموضوع سوى التأسيس الفكري لذينك التفاهم والتوافق بين القوى الحية في ميدان الفكر والممارسة، قصد بناء الإدراك المشتَرَك لموجبات صناعة المستقبل.

ـ ٣ ـ

استحضر تخطيطُ الندوة هذه القضايا والإشكاليات التي استحضرها جميعاً، وغيرَها ممّا لم يتّسع له مقام المقدمة هذه من مسائل. هكذا أردنا لها، في مركز دراسات الوحدة العربية، أن تكون مناسبَةً مميَّزَة للتفكير الجماعي، بأصوات متنوعة، في علاقةٍ من أعقد علاقات الاجتماع السياسي العربي المعاصر، وأشدّها أثراً في تقرير مصيره في المرحلة القادمة. وكان على بحوثها، لهذا السبب، أن تتحرك في دائرة يتشابك فيها الفكريّ بالتاريخي بالراهن السياسيّ، تناسُباً مع طبيعة الموضوع، وتنوُّع وجوه النظر إليه، مثلما كان على المشاركين فيها أن يتألفوا من لفيفٍ من الباحثين والأكاديميين، ومن سياسيين وفاعلين في جبهة العمل العام، ليقع إصغاء الفريقيْن إلى بعضهما البعض، فيقف كل منهما على حيثيات خطاب الثاني. ولأن المسألة خلافية بين تياريْن، فكريَّيْن وسياسيَّيْن، كان لا بدَّ من مشاركة رموزٍ منهما في الندوة، ليتأمَّن بذلك حوارٌ وتتحَصَّل منفعة. ولقد روعيَت هذه المقدمات/الحقائق، المومأ إليها، عند توزيع الندوة على جلْسات ومحاور وبحوث، وتوزيع هذه على باحثين من هذه الحساسية الفكرية ـ السياسية وتلك.

لم يَفُتِ المركزَ، لحظة التخطيط التفصيلي للندوة، أن يَلْحَظَ جملةَ حقائقَ في موضوع الدين والدولة، ويستدخلها في مخطط الندوة:

أُولاها أن التفكير في الموضوع ليس جديداً، في التراث الفكري العربي، وفي التراث الفكري الإنساني عموماً، والتراكم المعرفي فيه غزير- ولا يمكن للباحث في المسألة أن يتجاهله؛ فلأن الموضوع فكريٌّ، بل نظريٌّ في وجهٍ من وجوهه، كان لا بدّ لتخطيط الندوة أن يُفْرِد حيِّزاً لمقاربة المسألة فكريّاً في ضوء معطيات ذلك التراكم، قصد بيان ما تنطوي عليه من أبعاد إشكالية مركَّبة لا يجوز تبسيطُها، واسْتِبْدَادُ الرأي فيها. ولأن المقاربة الفكرية للمسألة ليست واحدة، بل متعددة ومتنوعة بتعدُّد زوايا النظر وتنوّعها (فلسفية، تاريخية، سوسيو ـ سياسية، سوسيو ـ ثقافية. . .)، فقد كان مطلوباً أن يشارك من الباحثين مَن ينتمون إلى هذه المدارس والاختصاصات والمناهج كافة، حتى تغتني الرؤية إلى الموضوع، بتعدُّد الزوايا تلك، وتتفاعل على النحو الذي يُخصب نظرتنا إلى المسألتين الدينية والسياسية، وخاصة في لحظة التشابك في العلاقة، بينهما، على نحو ما هي عليه ـ اليوم ـ لحظة العلاقة بينهما في الاجتماع السياسي العربي.

وثانيتها أن للصلات بين الدين والدولة تاريخاً، في الاجتماع العربي الإسلامي، وفي الاجتماع الإنساني عموماً (في العصور الوسطى، وفي العصر الحديث)، وليس يمكن التحدُّث، اليوم، في علاقةٍ نجهل تواريخها، ولا نكاد أن نعرف إلا القليل القليل عن أشكال تمفصلاتها: في هذه الحقبة التاريخية وتلك، في هذا المجتمع وذاك. هكذا سَلَّم تخطيط الندوة بالحاجة الماسّة إلى قراءة تاريخ تلك الصلات التي انْتَسَجَتْ بين الدولة والدين: في مجتمعات الإسلام قديماً، وفي مجتمعاته حديثاً (والعربية منها خاصة)، وفي مجتمعات الغرب المسيحي، ثم الغرب العلماني، من أجل معرفة كيف عيشت، وكيف فُكَّت اشتباكاتُها السلبية، أي من أجل البناء على دروس الخبرة التاريخية لحلّ إعضالاتها المعاصرة، فكُرِّستْ ـ بالتَّبِعَة ـ مساحةٌ لعَرْض تلك الخبرة (= التاريخية).

وثالثتها أن إشكالية الصلة بين الدين والدولة تفرض نفسها، اليوم، في الحياة السياسية العربية كما لم تفرض نفسَها قبْلاً، وخاصةً بعد أن أفْضَتْ «الثوْراتُ» العربية إلى تشكيل مشهدٍ سياسيٍّ جديد تَحْتَلّ فيه الحركات السياسية الإسلامية موقع القوة الرئيسة القائدة، ويفرض فيه برنامجُها السياسي شكلاً حاداً

من الاقتران بين الدين والدولة، بين الشريعة والحياة، وتُفْرِج فيه القوى العلمانية والمدنية عن أعلى صُوَر المخاوف من أيلولة السياسة إلى حكم المسكونين بمرجعية الدين، وعن أشكال مختلفة من مواجهة الاستثمار السياسي للدين والمقدَّس من أجل حيازة السلطة، والانفراد بها! ولم يكن بُدٌّ، عند تخطيط الندوة، من النظر في راهن العلاقة بين الدين والدولة، في مجتمعات الربيع الإسلامي (تونس، مصر، ليبيا، اليمن)، وفي مجتمعات تنتحل النظمُ السياسيةُ فيها مشروعيةً دينية (السعودية، المغرب)، لتحليل سياقات الترابُط والتَّمَفْصُل ـ الواقعيّ ـ بين الحدَّين.

ورابعتها أن علاقاتِ السياسيِّ بالدينيّ عيشَتْ إسلامياً، منذ وقتٍ مبكّر، مثلما تعاشُ اليوم عربياً؛ فلقد عَايَنَّا ـ منذ نهاية السبعينيات من القرن الماضي ـ كيف تتقاطر الأحزاب والقوى الإسلامية على السلطة في «العالم الإسلامي» بالانقلاب العسكري (باكستان، والسودان)، أو بالانقلاب ثم الانتخاب (باكستان، وإندونيسيا)، أو بالثورة (إيران)، أو بالتحرّر الوطني ومحالفة أمريكا والغرب (أفغانستان)، أو بـ «الثورة» والفوضى الأمريكية الخلّاقة (تونس، مصر، اليمن، و ـ خاصة ـ ليبيا)، أو بالاقتراع (تركيا، والمغرب)... إلخ. غير أن سابقة «العالم الإسلامي» استحقت من تخطيط الندوة وقفةً يستفاد منها في التفكير في المسألة، في الدائرة العربية، للتداخل الملحوظ بين الدائرتين. وهكذا قَضَتِ الحاجةُ بوضع تجربة العلاقة بين الدين والدولة، في التجربة الإسلامية المعاصرة في إيران وتركيا، موضع بحثٍ وتحليل عسى أن يفتح ذلك إمكان «الاستفادة» العربية من خبرتَيْن عربيتَيْنْ على طرفيْ نقيض.

وخامستها أن علاقات الدولة بالدين يعيشها المسلمون حتى خارج ديارهم، في المَهَاجر التي يشكلون فيها جماعةً مِلّية مختلفة عن الجماعات الأصل، وخاصة في الدول القائمة على العلمانية. وهذه حالة تستحق الدراسة من وجوه عدّة قد يكون أبرزها: كيف يتعايش الإسلام مع العلمانية، وهل يتأثر المسلمون هناك بالقيم الملازِمة للمجتمع العلماني، وكيف تتقاطع مواطنيتهم مع انتمائهم الديني أو تتجافيان، وكيف يمارسون اختلافهم الديني، وكيف يفهمونه في مجتمعات تتخذ فيها دولها حياداً تجاه الأديان... إلخ؟

غطَّت بحوثُ الندوة المعظمَ من هذه المستويات والأبعاد، وأضاءت التعقيباتُ عليها والمناقشات الكثيرَ مما ظل مُعْتِماً في البحوث، أو في حكم

العموميات. وسيلحظ قارئ هذا الكتاب أن مادته الأساس (= بحوث الندوة) كُتِبَت بنَفَسٍ علمي وتحليلي، ولم تسقط في لغة الدعوة والأيديولوجيا، وأن مناقشاتها تمسّكت بتقاليد الحوار الديمقراطي، والعقلاني الهادئ، ولم تهبط عن معدّله، على ما تغري به موضوعاتُ المناقشة من جنوح للسجال. وليس من شك في أن نوعية المشاركين في الندوة، ومعرفة الجميع بالتقاليد الأكاديمية في المركز، وفّرا لتلك المناقشات جوَّها العلمي والديمقراطي، ومفردات التخاطب الرصينة، ووفّرا للقارئ ـ بالتَّبِعَةِ ـ نصّاً جماعيّاً راقياً في مسائل الدين والدولة في الوطن العربي، سيكون مرجعاً ـ لا محالة ـ مميَّزاً في بابه: شأن سواه من نصوص الندْوات العلمية الأخرى التي عقدها مركز دراسات الوحدة العربية في السنوات الخمس والثلاثين الأخيرة.

عبد الإله بلقزيز
الرباط، كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٢

كلمـــة الافتتـاح

(١)

يوسف الصواني(*)

الأخوات والإخوة

يسعدني، في مستهل هذه الكلمة، أن أرحّب بكم في هذه الندوة الفكرية، وأن أشكر لكم تلبية دعوة المركز إلى حضورها والمشاركة فيها، على ما عَهِدْناهُ فيكم ـ دوماً ـ من حسن الاستجابة لنشاطات المركز الفكرية. ويسعدني، ثانياً، أن تكون تونُسُ الحبيبة مكاناً لاحتضان أشغال ندوتنا، وأن نعود إليها، للمرة الثانية في بحر سنة واحدة، بعد أن ارتفعتِ الموانعُ التي حالت بيننا والتواجدِ في تونس لفترة عِقدين من الزمن.

ليست هذه أوّل ندوة يعقدها مركز دراسات الوحدة العربية في موضوع يتعلق بالصلة بين الدولة ـ السياسة ـ والدين؛ فلقد عَقَد ندوات وحلقات نقاشيةً عدّة، في هذا الشأن، منذ ما يزيد على ثلاثين عاماً، مثلما نشر عشرات الكتب والدراسات في الموضوع، خلال الفترةِ عينِها. لكن ندوتنا، اليوم، تختلِف عن سابقاتها من حيث درجة الأهمية والراهنية التي باتت تكتسيها قضية الصلة بين الدولة والدين، في مجتمعات الوطن العربي، منذ بدأ مسلسل التغييرات السياسية التي دشنتها الثورة التونسية قبل ما يَقِل ـ قليلاً ـ عن العامينْ. ولقد فرض أهمية الموضوع جَدَلٌ ثارَ، منذ انطلاق وقائع المرحلة الانتقالية في تونس ومصر، في

(*) المدير العام بالوكالة في مركز دراسات الوحدة العربية، وأستاذ العلوم السياسية، جامعة طرابلس ـ ليبيا.

مسائل من قبيل مكانة الشريعة في الدستور، وموقع الإسلام من نظام الحكم. وزاد من تغذية هذا الجدل ما كشفته التغييرات تلك من قوةٍ تمثيلية معتَبَرة للحركات الإسلامية، في معظم البلدان العربية التي جرت فيها انتخاباتٌ تأسيسية، أو نيابية، أو رئاسية، في أعقاب سقوط النظم السياسية السابقة، وما أثارهُ صعودُ تلك الحركات من مخاوف ـ أو من قلق ـ في أوساط سياسية واجتماعية وثقافية عربية عدّة في هذه البلدان وخارجها.

ولأن موضوع هذا الجدل السياسي في المسألة لم يُحسَم، بعد، في أي من تلك البلدان؛ ولأن التفكير في الموضوع يحتاج إلى ترشيد فكريّ، وإلى حوارٍ هادئ ومتحرر من ضغوط المنازعات السياسية؛ ولأن التوافق في المسألة لا يمكن أن يحصُل إلا على بيّنةٍ، ارتأى مركز دراسات الوحدة العربية عقد هذه الندوة لإفساح المجال أمام تفكير هادئ في هذا الموضوع بين مفكّرين عرب يجمعهم ـ على اختلاف انتماءاتهم الفكرية ـ جامعُ الشعور بالمسؤولية المعنوية، كما المادية، تجاه مصير مجتمعات وطنهم الكبير، مثلما تجمعهم الصلةُ بالمسألةِ مدارِ البحث فكريّاً، أو سياسيّاً، أو هما معاً، والشعور الحادّ بواجب التفاهم على قواعد مشتركة ـ بشأنها ـ تُجنِّب مجتمعاتِنا الصراع حولها.

ولقد حاولنا، أثناء التخطيط لهذه الندوة، أن يأتي مخطَّطُ بحوثها شاملاً كلَّ ما ينبغي للندوة أن تبحثه؛ وهكذا كرّسنا بعض بحوثها لتتناول العلاقة من وجهةٍ نظرية وتاريخية؛ وكرسنا بعضاً آخر من البحوث لتتناول تجارب من التاريخ الوسيط والحديث (الإسلامي والغربي) قامت فيها نماذجُ مختلفة من العلاقة بين الدولة والدين، قصد الاستفادة من خبرة تلك التجارب ودروسها؛ وكرسنا بعضاً ثالثاً من البحوث لدراسة مقارنة بين دولٍ من الجوار الإسلامي (تركيا، إيران) عاشت ـ وتعيش ـ تجربة علاقةٍ بين الدولة والدين فيها، بهدفِ الاستفادة من خبرتها المعاصرة؛ ثم كرّسنا بعضاً رابعاً من البحوث لدراسة حالاتٍ عربية بعينها تشهد صُوراً ونماذج مختلفة من العلاقة بين الدولة والدين، قصد فهم الأدوار الفعلية التي يحتلها ـ أو قد يحتلها ـ العامل الديني في الحياة السياسية ونظام الحكم؛ وكرّسنا بعضاً خامساً لبحث المسألة في المهجر، وحيث العرب والمسلمون أقليات سكانية واجتماعية وثقافية في مجتمعات تقوم فيها دول علمانية؛ ثم كرّسنا حيّزاً لحوار جماعي في مسألة الدين والدولة يروم استشراف مستقبل العلاقة بينهما بروحيّةِ التفاهم والتوافق، وبغاية بناء الإدراك المشترك للتحديات الكبيرة التي تنتظرنا، جميعاً، من أجل أن نبنيَ الأسسَ السليمة

لإطلاق **عَقدٍ اجتماعي** وحده يوفّر قاعدة لبناء المستقبل الديمقراطي في أقطار الوطن العربي الكبير.

الأخوات والإخوة؛

أعرف أن المسألة، المطروحة على مناقشات هذه الندوة، معقدة وخلافية، والخلاف في شأنها ـ اليوم ـ بات يستفحل أكثر. لكني على كبير يقينٍ بأن روح الحوار والاجتهاد والشجاعة الأدبية، التي تتحَلَّون بها، كفيلةٌ بتذليل المستعصي من المسائل، وبإثمار مناقشات خصبة في الموضوع، نستفيد منها جميعاً، ويستفيد منها آلاف ممن سيقرأون الوقائع الكاملة لهذه الندوة.

ولست بحاجة، كما أنتم لستُم بحاجة، إلى تذكيركم بالقواعد التي دَرَج عليها المركز في ندواته، من إتاحةِ مساحاتِ الحرية الكاملة للمشاركين في إبداء آرائهم، من دون قيودٍ إلا تلك التي تفرضها الحصصُ الزمنيةُ المقرّرةُ للجلسات، ومن التزام من المركز بعدم نشر إلا ما يوافق كل مشارك على نشره من مداخلات محرَّرة. وأتمنى لندوتكم النجاح في الوصول بنا إلى ما نبتغيه من تفاهم في المسألة التي ننظر فيها. وفقكم الله إلى هذا النجاح الذي أنتم أَقدَرُ على صنعه.

كلمـة الافتتـاح

(٢)

برجيتا هولس العاني(*)

السيدات والسادة

اسمحوا لي أولاً أن أرحّب بكم في هذه الندوة الهامة، وأن أعطيكم نبذة عن المعهد السويدى بالإسكندرية الذي تم افتتاحه عام ٢٠٠٠ بناءً على اتفاقية بين الحكومتين المصرية والسويدية، بهدف تشجيع الحوار بين أوروبا والشرق الأوسط وشمال أفريقيا، وذلك لخلق التفاهم بين الأوروبيين وشعوب المنطقة.

إن المعهد السويدي يشجع التنمية السياسية والاقتصادية والاجتماعية المستدامة في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. فهو يجمع بين الأشخاص من أجل التحاور في مواضيع عدة. كما ينظّم المعهد ندوات ومؤتمرات وورش عمل لإعطاء الفرصة للمشاركين من مناهج وأفكار مختلفة للقاء.

لقد وفر المعهد الفرصة لآلاف من المفكرين والفلاسفة والقادة الدينيين والباحثين والسياسيين والطلبة والصحفيين، بالإضافة إلى الخبراء للقاء في المئات من المؤتمرات والندوات. فاختلاف وجهات النظر يعتبر ميزة ولكن يجب للمناقشات أن تكون على أساس احترام الآخر ووجهة نظره.

إن نجاح ثورات ما يسمّى بالربيع العربي وما تبعه من صعود التيار الإسلامي إلى الحكم، ومن زيادة حدّة الاستقطاب بين التيارات العلمانية والدينية.

(*) مديرة المعهد السويدي بالإسكندرية.

في هذه الدول يقلل من فرص عمل هذه التيارات مع بعضها البعض، ويؤكد ضرورة إيجاد نماذج ثقافية تساهم في التقليل أو الحدّ من الانقسامات الداخلية، وتساعد هذه الدول على المضي قدماً. فحتى التوصل إلى هذه النماذج، هناك قلق من عدم إمكانية إيجاد حلول للقضايا الاجتماعية والاقتصادية.

إن ظاهرة الاستقطاب الحالية والانقسام بين الإسلاميين والعلمانيين تحتّم علينا التفكير في إمكانية إيجاد نماذج ثقافية يقبلها الجميع. كما تطرح الكثير من الأسئلة: هل يجب على دول المنطقة أن تطمح إلى نماذج مشابهة للنماذج الأوروبية أو الأمريكية؟ أم إلى نموذج مستمد من تركيا أو دول إسلامية أخرى نجحت في تحقيق تقدم ثقافي واقتصادي؟ هل توجد تجارب أخرى يمكن تطبيقها؟ هل يحاول الغرب، كما يقول البعض، فرض قيمه الثقافية على المنطقة؟ أم أنه مستعد، كما يقول آخرون، لتقديم تنازلات في موقفه من بعض الحريات مقابل الحفاظ على علاقات طيّبة.

هل نتوقع من الشعوب العربية الإسلامية محاكاة العلمانية في الديمقراطيات الغربية على حساب احتياجاتها السيكولوجية والفكرية بما فيها الحاجة إلى تأكيد انتمائها الديني؟ هل ساهمت العلمانية في تقدم الغرب بطرق لا تستطيع المجتمعات ذات المرجعية الدينية القيام بها؟

إن حالة الاستقطاب بين العلمانيين والإسلاميين قد اكتسبت زخماً على حساب المناقشة الجادة للمشاكل التي تواجه الدول العربية التي تمر بمرحلة انتقالية. فيجب أن نعمل جميعاً كي نعزز ثقافة الحوار وقبول الآخر، وأن نساهم في خلق عالم يسوده التسامح والسلام.

المشاركون

د.	آمال قرامي	(تونس)
د.	أبو زيد المقرئ الإدريسي	(المغرب)
د.	أحمد الخمليشي	(المغرب)
د.	أحمد عبادي	(المغرب)
د.	أحمد الكحلاوي	(تونس)
د.	أحمد كمال أبو المجد	(مصر)
د.	أدونيس العكره	(لبنان)
د.	أماني طويل	(مصر)
د.	أنطوان سيف	(لبنان)
د.	أنطوان مسرة	(لبنان)
د.	بريجيتا هولس العاني	(السويد/ مصر)
د.	البشير الكوت	(ليبيا)
د.	توفيق السيف	(السعودية)
أ.	جميل مطر	(مصر)
أ.	جهاد الزين	(لبنان)
الشيخ	جواد الخالصي	(العراق)
د.	جيلالي المستاري	(الجزائر)
د.	الحبيب الجنحاني	(تونس)
د.	حسن حنفي	(مصر)
د.	خالد السفياني	(المغرب)

د.	دارم البصام	(العراق/ تونس)
الشيخ	راشد الغنوشي	(تونس)
د.	رضوان السيد	(لبنان)
د.	رفعت سيّد أحمد	(مصر)
د.	روزماري هولس	(بريطانيا)
أ.	ريكارد لاجيزْفال	(السويد)
د.	شاهين ألباي	(تركيا)
أ.	سامي كليب	(لبنان)
د.	سعد الدين إبراهيم	(مصر)
د.	سهام شريف	(الجزائر)
أ.	السيد زهرة	(مصر/ البحرين)
د.	شيرزاد النجار	(العراق)
أ.	صلاح الدين الجورشي	(تونس)
أ.	طارق البشري	(مصر)
د.	طلال عتريسي	(لبنان)
أ.	عبد الله النيباري	(الكويت)
د.	عبد الإله بلقزيز	(المغرب)
د.	عبد الحسين شعبان	(العراق/ لبنان)
د.	عبد الخالق عبد الله	(الإمارات)
د.	عبد الصمد بلكبير	(المغرب)
د.	عبد المحسن حمادة	(الكويت)
د.	عبد المنعم أبو الفتوح	(مصر)
د.	عبد الوهاب الأفندي	(السودان/ بريطانيا)
د.	عبير أمنينة	(ليبيا)
د.	عروس الزبير	(الجزائر)
د.	علي فياض	(لبنان)

أ.	غسان بن جدو	(تونس/ لبنان)
د.	فالح عبد الجبار	(العراق/ لبنان)
د.	فيوليت داغر	(لبنان/ فرنسا)
د.	مارلين نصر	(لبنان)
د.	مايكل هدسون	(الولايات المتحدة الأمريكية/ سنغافورة)
د.	مضاوي الرشيد	(السعودية/ لندن)
أ.	معن بشور	(لبنان)
أ.	مصطفى الفيلالي	(تونس)
د.	محمد بن عيد العتيبي	(السعودية)
د.	محمود جبريل إبراهيم	(ليبيا)
أ.	محمود معروف	(فلسطين/ المغرب)
د.	المنصف وناس	(تونس)
أ.	منير شفيق	(فلسطين/ لبنان)
أ.	ميشيل كيلو	(سورية/ فرنسا)
د.	ناصيف نصار	(لبنان)
د.	هشام الحمامي	(مصر)
د.	هشام العوضي	(الكويت)
د.	يوسف الصواني	(ليبيا/ لبنان)
د.	يوسف مكي	(السعودية)

الفصل الأول

الدين والدولة في الاجتماع العربي المعاصر نظرياً، وتاريخياً، واستشرافاً

عبد الإله بلقزيز(*)

ـ ١ ـ

إذا ما رُمْنا تصنيف أنواع العلاقة التي قامت بين الدولة والدين في التاريخ السياسيّ المدوَّن، أمكننا الحديث عن ثلاثة أنماط رئيسَية للدولة هي: نمط الدولة المتماهية مع الدين، القائم حُكمُها على ادّعاء تطبيق أحكامه؛ ونمط الدولة القائمة شرعيتُها ـ وأحياناً بالتجاوُر مع شرعيات أخرى ـ على الدين، المتوسلة إياه أداةً من أدوات تبرير نظام الحكم فيها وسياساته، ثم نمط الدولة المحايدة تجاه الدين/ الأديان، القائمة على شرعيات مدنية، بشرية، لا مكان فيها لأيّ نوع من أنواع استغلال الدين في السياسة. يُعْرَف النمط **الأول** باسم الدولة الثيوقراطية (= الدينية)، والنمط **الثاني** باسم الدولة السلطانية (دولة الخلافة وما تساقط منها من دويلات في تاريخ الإسلام) والدولة الإمبراطورية من النمط الآسيوي القديم (= الصينية واليابانية والإيرانية القديمة)، ويعرف النمط **الثالث** باسم الدولة العلمانية الحديثة. في هذا التنميط، نحن أمام ثلاثة نماذج متغايرة في «الماهية»: دولة دينية، دولة مُتَأَدْيِنَة، ودولة لادينية. لكن تَغَايُرَها ليس

(*) أستاذ الفلسفة، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء.

قاطعاً، إذ قد يتخلّل أيّاً منها بعضُ سمات النموذج الثاني، كما سنرى لاحقاً.

قد لا تكون هذه النماذج الثلاثة للدولة صافيةً في تمثيلها أشكال التمَفْصُل الممكنة بين السياسي والديني والاجتماعي، في أية دولة في التاريخ، وقد لا تكون وحدها في باب تمثيل الصّلة بين المطلق الدينيّ والنسبيّ الدولتيّ، بل قد يكون إلى جوارها ما لا نعرفه، أو ما لم ندرسه بعد، من تجارب الدول. . . ، لكنها ـ قطعاً ـ الأظْهَرُ في تمثيل تلك الصلة بين الدين والاجتماع السياسي في التاريخ الإنساني. والأهمّ أنها نماذج غير انتقالية في الزمان، ولا موضعية في المكان، إذ هي امتدت إلى قرون عدّة متطاولة، وشملت مجتمعات ومساحات جغرافية واسعة ومتعدّدة، ومن هنا تمثيليتُها وصلاحيتُها في مضمار النمذجة والدرس.

ساد نموذج الدولة الثيوقراطية في أوروبا، في أواخر العهد الوسيط، حين تفسخت الإمبراطوريات القديمة، واتسع سلطان الكنيسة، فانتقل من سلطان روحي إلى سلطان دنيويّ، سياسي. حصل التماهي الكامل، في هذه الدولة، بين الديني والسياسي حين انتهت مقاليد الأمر فيها إلى طبقة الإكليروس (= رجال الدين)، وأصبحت هي والكنيسة (= الكاثوليكية) سواء. ولقد مرّ على أجزاء من أوروبا حينٌ من الدهر كان البابوات فيها هم الحكام الفعليون، أو (هُم) مَن يعيّنون الملوك ويعزلونهم، ومَن يملكون سلطة الحرمان والغفران والحقيقة في الدنيا والدين. قامت شرعية الدولة الثيوقراطية على ادّعاء الحكم باسم الحقّ الإلهي (Droit divin)، وخاضت الحروب بالادعاء عينِه، وكان الخروج على سلطانها مروقاً عن الدين وهرطقة وتهديداً لمملكة الله في الأرض، تماماً مثلما كان الفكر الحرّ وكشوفه العلمية قدحاً في حقائق الدين، وكفراً يأخذ اللاهجين به إلى المقاصل والمشانق. وبمثل ما كانت حقبة الدولة الدينية لحظة ظلامية كالحة في تاريخ أوروبا والمسيحية الأوروبية، بمثل ما كان النضال ضدّها تراجيديّاً في فجر العصر الحديث. ونحن لا نملك أن نفهم، اليوم، أشكالاً مغاليةً من التطرّف العلماني في القرنين الماضيين، وأشدّها غلوّاً التطرف العلمانوي الفرنسي، إلا بما هو ردّ فعل على ذلك التطرف الديني للكنيسة في السطو على السياسة والدولة ومَحْو شخصيتهما المدنية.

لم تنشأ في تاريخ الإسلام دولةٌ من هذا الطراز، كما سنرى، لكن نموذجها تسرَّب إلى بعض الوعي الإسلامي الحديث والمعاصر من طريق قراءةٍ مغاليةٍ لصلةِ الدولة بالدين في الإسلام وَقَع فيها بعضُ الاسترجاع لأفكار

الحرورية (= الخوارج) والإمامية: إنْ بشكلٍ موعىً به أو غير موعىً به. من ذلك فكرة الحاكمية، في بعض الإسلام السنّي المعاصر، كما اشتقَّها أبو الأعلى المودودي من خامَتها الخارجية ومثالها الثيوقراطي المسيحيّ الوسيط، وخاض فيها سيّد قطب تنظيراً وإفشاءً، وفكرة ولاية الفقيه في الإسلام الشيعي المعاصر، كما استعارها منتظري والخميني من أفكار الإمام النراقي (في القرن الثامن عشر)، وكما تضرب بجذورها التاريخية في الفقه السياسي الإمامي. لقد أَحدثت الفكرتان[1] في الوعي الإسلامي المعاصر، إحداثاً، ما لا أصول له في نظرية السياسة في الإسلام، وأدخلتا الخلاف في مسألة العلاقة بين الدولة (والسياسة) والدين منعطفاً خطيراً ما برحنا نعاني وطأة نتائجه الدرامية حتى اليوم، وتلك مسألة أخرى.

وساد نموذج الدولة المتوسِّلة الشرعيةَ الدينية في العالمين الإسلامي والآسيوي القديم، واستمرّ وجوداً إلى ما قبل قرنين من اليوم. المثال الإسلامي له هو دولة الخلافة، وما تلاها في الوجود من دول سلطانية، أما المثال الآسيوي فالدول الإمبراطورية التي قامت في الصين واليابان وإيران قبل الإسلامية. لم تكن الدولة في هذه النماذج التاريخية منها، دولة دينية من النمط المسيحي الوسيط، لأنها لم تحكم باسم الحق الإلهي، مثلما ادعى الإكليروس الحكم به في أوروبا، لكنها قامت ـ في جزء كبير من عوامل قيامها ـ على الشرعية الدينية، فكانت الصلة فيها بين الديني والسياسي مفتوحة، لهذا السبب، وإنْ هي لم تبلغ حدّ التماهي، كما اعتقد كثير ممّن تناولوها بالدرس ـ وخاصة الدولة في الإسلام ـ من المسلمين والمستشرقين[2]، ورتّب عليهم اعتقادُهم ذاك الانسياق إلى أحكام واستنتاجات غير مطابِقة.

لم تكن السلطة في تاريخ الإسلام سلطة دينية، ولم يحصل أن رجال الدين كانوا حكّاماً في وقت من الأوقات. لكن أيّاً من الخلفاء الذين تعاقبوا على السلطة، كان في حاجة إلى شرعيةٍ دينية بوصفه إماماً للمسلمين. وهذه كانت تأتيه ـ ابتداءً ـ من اختيار أهل الحَلّ والعَقْد له، على شروط الإمامة المعلومة في

---

(١) انظر قراءتنا النقدية لفكرتيْ «الحاكمية» و«ولاية الفقيه»، في: عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١).

(٢) انظر مثالاً لذلك في: Bernard Lewis, *Le Langage politique de l'Islam* (Paris: Gallimard, 1988), p. 52.

كتب السياسة الشرعية[٣]، من قيامه بواجبات الدين مثل إمامة الصلاة والجهاد لحفظ كيان دار الإسلام وصون وحدة الأمّة. لكنها كانت تأتيه، أيضاً، من تحالف المؤسسة الفقهية الرسمية معه وذودها عن شرعيته. وهنا ينبغي الانتباه إلى الفارق بين سلطة دينية وسلطة تستخدم الدين لشرعنة نفسها، وخاصةً حينما تتناقص أسباب شرعيتها على مثال ما حصل للدولة السلطانية في تاريخ الإسلام بعد أن زالت الخلافة منذ النصف الثاني من القرن الرابع الهجري. ولا يشبه هذه الدولة في طبيعة الصلة التي أقامتها بالدين سوى الإمبراطوريات الآسيوية القديمة، في الشرقيْن الأقصى والأوسط، التي قام حكمها على قدرٍ متفاوت من الشرعية الدينية، ونهض فيها رجال الدين ـ من بوذيين وزرادشتيين ومزدكيين. . . ـ بدور عظيم في حياة الإمبراطورية وسياسات أباطرتها[٤]. لكن المؤسسات الدينية في هذه البلدان، وعلى عظيم أدوارها، لم تمارس وظيفة السلطة السياسية المباشرة، بل ظلت ـ مثل نظيرتها الإسلامية ـ شبه مستقلة أو منصرفة انصرافاً كاملاً إلى الشأن الديني الذي لم يعُد الإمبراطور أو الملك يقوم به أو يمثله إلا تمثيلاً رمزيّاً وطقوسيّاً على مثال تمثيل خلفاء الإسلام وسلاطينه له.

أمّا نموذج الدولة العلمانية، غير الدينية، أو المحايدة تجاه أديان المجتمع والشعب، فعرفتْها البشرية منذ نحو قرنين على صعيد متّسعِ النطاق في مهدها الأوروبي قبل أن يتعمّم نموذجُها في العالم بالاستزراع الخارَجي أو بالاستلهام الداخلي. والدولة هذه تشتق مصدر السلطة فيها من الشعب، بما هو صاحب السيادة، لا من فكرةٍ عليا أو خارجة عن نطاق الدولة. وهي لا تبرّر نفسها إلا بوظائفها المدنية الصرف في حفظ الأمن، والتنمية، وحرية المواطنين، وحماية القوانين التي يتوافق عليها المواطنون ويسنّونها عبر ممثليهم في المؤسسات المنتخبة. إن عقيدة هذه الدولة العلمانية هي السياسة بما هي مصالح عمومية ومتوافَق عليها. وهي تقوم على الفصل بين الدين والمجال العام في التشريع والإدارة والتعليم

---

(٣) انظر مثلاً: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)؛ محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**، صححه وعلّق عليه محمد حامد الفقي، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠)؛ أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (إمام الحرمين)، **غياث الأمم في التياث الظلم**، وضع حواشيه خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، وأبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠).

(٤) انظر: Max Weber, *Sociologie de la religion*, traduit et présenté par Isabelle Kalinowski (Paris Flammarion, 2006).

وحقوق المواطنة التي يقررها القانون الوضعي فصلاً لا مكان للاشتباه في حدوده.

على أن البشرية المعاصرة شهدت نموذجين من هذه الدولة العلمانية: نموذج الدولة العلمانية غير المعادية للدين، ولا المتدخلة في المجال الديني بالتضييق والتشريع، ونموذج الدولة العلمانية المتطرفة، السالكة مسلكاً عنيفاً في مواجهة الدين تحت عنوان احترام طابعها اللائيكي. تَرَسَّخَ النموذج **الأوّل** في المعظم من مجتمعات غرب أوروبا وشمال أمريكا، ولم يشذّ عنه ـ نسبيّاً ـ سوى النمط العلماني الفرنسي. ومن هذا الموقع الجغرافي ـ السياسيّ تَعَمَّمَ على سائر من أخذ به من مجتمعات سياسية في آسيا وأمريكا الجنوبية والوسطى. ويقوم هذا النموذج على احترام الدولة للأديان فيها، وعدم التدخل في عقائد مواطنيها وحرياتهم الدينية، ولا التضييق على نشر الأفكار الدينية في المجتمع بوسائط النشر الخاصة. بل وقع في نطاقه التساهل مع الدين في المدارس والحياة العامة، وفي السماح بتشكيل أحزاب سياسية تستلهم مبادئَها من العقيدة المسيحية، مثل الأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا. أمّا النموذج **الثاني** للعلمانية، فمتطرّف وميّال إلى تأسيس الموقف السياسي العلماني من الدين على أسسٍ فلسفية: وضعية (كما في حالة النموذج الفرنسي) أو مادية (كما في حالة النموذج السوفياتي والشيوعي عموماً). وقد تأثر النموذج العلماني الكمالي التركي بهذا المثال العلماني المعادي للدين، فتحوَّل عنده الفصل بين الدولة والدين إلى استئصال للدين! ولقد تَشَكَّلَ وعيُ النخب العلمانية العربية، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتى اليوم، بتأثيرٍ متفاوت للفكر العلماني الأوروبي في مصادره الوضعية الفرنسية، والشيوعية السوفياتية، والكمالية الاستئصالية، وإن أغْرَت هذه الأخيرة النخب السياسية الحاكمة أكثر من النخب الفكرية لضحالة الكمالية وفقرها الفكري.

* * *

ليست هذه النماذج الثلاثة لعلاقة الدولة بالدين قاطعة في التمايز والمفاصلة، وإنما يحدث أن يتخلّل الواحد منها بعض ملامح الثاني، كأنْ يَستعير نموذجُ الدولة المُتَأَدْيِنَة بعضاً من سمات الدولة الثيوقراطية والدولة العلمانية، أو كأن تستعير الدولة العلمانية الحديثة والمعاصرة بعضَ مضمونِ الدولة الثيوقراطية، فتتحول العلمانية، في النمط الوضعي الفرنسي مثلاً، إلى عقيدة دينية مقدسة للدولة. . . لا تَقْبل الانتهاك!

* * *

ليس الاشتباك الحاصل، اليوم، بين الدين من جهة، والسياسة والدولة من جهة ثانية، جديداً في تاريخنا العربي، وإن بَدَا حاذّاً في العقود الثلاثة الأخيرة؛ إذْ هو لأزَمَ تاريخ العرب والمسلمين منذ قامت دعوةٌ وقامت دولةٌ في تاريخهم. ولكن بينما كان لمثل ذلك الاشتباك أن لا يظهر منه أثرٌ في اللحظة التأسيسية للدين والدولة معاً، للتلازم الذي قام بينهما وامتدّ لفترة، أصبح أمرُه مع الزمن أوضح، بل استفحل في حالاتٍ منه طغى فيها التقابل بين الناطقين باسم السلطان والناطقين «باسم القرآن»، وانتقل أحياناً إلى الصِّدام. وهو وإنْ كان، على الحقيقة، وفي مراحله كافة، صداماً بين السياسة والسياسة، لا بين الدين والسياسة، إلا أن تأسيس خطاب السياسة على الدين عند فريقٍ أو آخر، واستعارة مفرداته، والتسويغ به، أوْحَى بأن الاشتباك إنما كان بين الدين والسياسة في تاريخنا الماضي، وهو عينُه الإيحاء الذي يتجدّد اليوم بمناسبة الحديث في العلاقة بين الديني والسياسي في مجتمعاتنا المعاصرة: أَجَرَى ذلك بلغةٍ نظرية، وهو النادر، أو بلغة أيديولوجية ـ سياسية، وهو الغالب!

على أن الاهتجاس بسؤال علاقة الدولة والسياسة بالدين، أمس واليوم، ليس صنيعاً من عدم، أو من قبيلِ وَضْعٍ وأحداثٍ لا يبرّرهما من الواقع شيء، وإنما هو ممّا فرضَتْه سوابق الصلة التي قامت بين الدولة والدين في تاريخنا منذ النشأة، إذْ ليس تفصيلاً أن تُفْضيَ الدعوةُ إلى دولة، وأن يتولّد المشروع السياسي النبوي في المدينة من الرسالة، وأن تؤسّس دولةُ الخلافة الراشدة شرعيتَها على الاقتداء بسنّة الرسول الكريم في إدارة دولة المدينة، وأن يحتاج خلفاء بني أميّة[5] وبني العباس والسلاطين والأمراء إلى توسُّل الشرعية الدينية لاستكمال نصاب الشرعية السياسية عندهم. كما أنه ليس تفصيلاً أن تجد الدولة الحديثة في الوطن العربي، وفي العالم الإسلامي، نفسَها مدفوعةً ـ حتى بعد زوال الخلافة وانتصار نموذج الدولة الزمنية ـ إلى إنشاء دُورِ الإفتاء والمجالس العلمية والفقهية، وتجديد الطلب على وظائفها وأدوارها في تسويغ السياسات الرسمية، والتماس السَّند لها من الدين. إن هذه السوابق والحقائق، جميعَها، يقوم بها دليلٌ على أن السؤال عن العلاقة تلك ليس مفتعَلاً أو مدسوساً في يومياتنا السياسية لإفساد صفائها، أو حرْفها عن صراطها

(٥) لا يذهب إلى ذلك إغناتيوس غولدسيهر الذي يرى في حكم الأمويين حكماً زمنياً قليل الاعتناء بالدين والشرعية الدينية. انظر: I. Goldziher, *Etudes sur la tradition islamique*, traduit par Léon Bercher (Paris: Librairie d'Amérique et d'orient, Adrien Maisoneuve, 1984), tome 2, p 67.

الطبيعي، وإنما هو سؤالٌ تاريخي وموضوعي لا سبيل إلى تجاهُله. لكنَّ استمرار الاهتجاس بالسؤال عينه يُطْلعنا، أيضاً، على أن مجتمعاتنا ودولنا وتجاربنا السياسية ما اهْتَدَتْ إلى الإجابة عنه، وتحرير يومياتنا من المشكلات الناجمة من وطأة الاصطراع بيننا عليه: في الماضي وفي الحاضر. وتلك مسألةٌ أخرى.

من النافل القول إنّ مكانة الدين في الدولة وفي العلاقة بها اختلفت من لحظةٍ إلى أخرى، في تاريخ الإسلام، إما لمستوى تطوّر المجال السياسيّ الإسلامي، أو لطبيعة مَنْ يقوم على أمور الدولة في هذه التجربة التاريخية وتلك، أو لدرجة تملُّك السلطان الدينيّ واحتكاره أو تضاؤل القدرة على السيطرة عليه. فلقد كانت مكانتُه أرحبَ وأرجحَ في دولة المدينة، غداة قيامها، وإلى حين رحيل رسول الإسلام، لأن الدولة لحظةٌ في سياق الدعوة وأداةٌ من أدواتها آنئذ، ولأن على رأس الدولة تلك قائد لا ينازَع في الشرعية والسلطان الدينيَّيْن. ولم تتغيّر مكانة الدين في الدولة، خلال حقبة الخلافة الراشدة، كأساسٍ رئيسي للشرعية، لكنها تضاءلت ـ قطعاً ـ عمّا كانتْه في الحقبة النبوية، لأسبابٍ منها تزايُدُ مساحة السياسيّ في الدولة، مع اتساع نطاقها الوقائعي والإمبراطوري، وتكرُّس الطابع البشري ـ الاجتهادي لأفعال الخلفاء معطوفاً على خلوّها من المعصومية. . . إلخ. وليس من شك في أن انصرام لحظة الخلافة الراشدة أوْسَع الباب أمام المزيد من تضاؤُل مساحة الديني أمام مساحة السياسي في دولة الإسلام. وكلما تقدّمنا في الزمن، اتسع نطاق الخلل في التوازن بين المساحتين، وخاصة حينما انتهت الخلافة فعلياً، فتحوّلت إلى سلطة رمزية، وأصبحتِ السياسةُ شأناً تقرّره قواعد أخرى غير قواعد الدين: الغلبةُ والشوكة والبأس والعصبية[٦].

ولكن أيّاً تكنِ التوازناتُ التي استقرّت عليها تجربة السلطة في الإسلام، وتراجعت فيها جغرافية الدينيّ، فإن السياسة والسلطان السياسي ما بَرِحا يلتمسان لهما القدر الضروري من المشروعية غير الزمنية، أي من المشروعية التي تفرضها السيادة العليا[٧] ممثلة في الدين. وهذا ما كان يفرض على سلطان الغلبة والاستيلاء

---

(٦) انظر في هذا: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٣).

(٧) حول هذا المفهوم ومركزيته في نظام السياسة والدولة والشرعية، انظر: Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison Islamique*, islam d'hier et d'aujourd'hui; 24 (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984).

(= إمارات الاستيلاء) ـ مثلاً ـ أن يبحث لنفسه عن المشروعية الدينية ممّن يرمز إليها، وهو الخليفة، حتى وإن كان رمزها لم يعُد يمثل شيئاً. وحين عزّ هذا النوع من الْتماس المشروعية، كان على العلماء أن يملأوا بعض الفراغ في هذا الشأن. على أن الأمر لم يكن على هذا النحو عند الجميع، فبين جماعة وأخرى من أهل المذاهب فروق ليس يجوز إهمالها في موضوع مشروعية السلطة ونصابها، وخاصة تلك الفروق التي نشأت بين أهل السنّة والشيعة؛ فباستثناء اجتماع الفريقين على وجوب نصب الإمام، لحاجة الدين والدولة معاً إلى ذلك، فهما يختلفان في التسويغ لذلك النصب، وفي النظر إلى حكمه في الدين أو إلى وجه المصلحة فيه.

ليس موضوعنا، هنا، أن نبحث في نظرية الإمامة عند السنّة والشيعة، وكيف اختلف فيها فقه السياسة عند هؤلاء وأولئك، وإنما يعْنينا بيان أن ما اختلَفَا فيه لم يَمْنَع من اجتماعهما على رؤيةِ علاقةٍ ثابتة بين الدولة والدين. إذا كانت الإمامة حاجة للأمَّة عند الفريقين، لا تقوم شؤون الدين والدنيا إلا بها، فهي ليست من أصول الدين عند السنّة، بل من فروعه التي لا يتعلق الإيمان بها. وهو خلاف ما يَذهب إليه الفقه الإمامي الشيعي الذي يحسَب الإمامةَ من العقائد، لا من الفقهيات. وهو خلافٌ غيرُ قليلِ الشأن، ومن ترجماته التاريخية أن الدولة عند السنّة أوسعت للدين مكانةً معتَبَرة فيها، لكنها لم تكن في يوم من الأيام دولةً دينية، بينما يقارب معنى الدولة عند الإمامية أن يماثل نموذج الدّولة الثيوقراطية التي يقوم على أمرها رجال الدين (= الفقهاء المجتهدون، ممثلو الإمام الغائب)، والتي تتعالى عن المساءلة والاحتساب لعِصْمة من يتصدّى لمنصب الإمامة فيها. غير أنه وراء هذا الاختلاف في رؤية درجات الصّلة بين الديني والسياسي، بين الدولة والدين، عند الفريقيْن، مشتَرَكٌ جامعٌ هو مركزية العامل الديني في الدولة والسلطة بما هو أساس المشروعية والشرعية فيها. وهي القاعدة التي سار عليها عمل الدولة في تاريخ الإسلام حتى قيام الدولة الحديثة في مجتمعات العرب والمسلمين.

* * *

لم تَنْتَهِ ظاهرةُ لزوم الدين للدولة في التاريخ السياسي العربي الحديث والمعاصر، وإن هي تناقَصَتْ معدَّلاً نتيجة قيام الدولة «الحديثة» في الوطن العربي. من المعروف أن نموذج الدولة السلطانية التقليدية، الموروث عن التاريخ الإسلامي الوسيط، استمرّ وجوداً في تاريخنا الحديث، حتى حين دخل نموذج

الدولة الحديثة مع الحملة الكولونيالية الأوروبية، منذ قرنين، وفي نطاق تجربة الحكم الاستعماري للبلدان العربية منذ احتلالها. استمرَّ صافياً في بعض تلك البلاد، سواء لجهةِ المضمون الاستبدادي المطلق لسلطة الدولة، أو لجهة نوع صلتها بالدين ومصادر شرعيتها التقليدية ـ بالمعنى الفيبري ـ الدينية والعصبوية، ولكنه خالط غيره من نماذج الدولة الحديثة في بعضٍ آخر من تلك البلاد، فتولّدت منه كيمياء سياسية هجينة ونافرة كانت تجد مقدماتها في جوف الدولة السلطانية في بدء اصطدامها بالحداثة السياسية في القرن التاسع عشر.

يُردُّ هذا التكوين الهجين للدولة «الحديثة»، في البلدان العربية المعاصرة، إلى ولادةٍ عسيرة وشوهاء لهذه الدولة منذ صدمة الحداثة التي أجبرتْها على ممارسةِ مقدارٍ من التكيُّف مع قواعد النظام السياسي الحديث: يزيد أو ينقص تناسباً مع درجات القابلية الذاتية للتحديث، ومستوى التطور السياسي والاجتماعي في هذا البلد أو ذاك من بلدان العالميْن العربي والإسلامي، ناهيك بمستوى جرعة التحديث الكولونيالي ـ فعلاً مباشراً أو ضغطاً من الخارج ـ التي حُقِنَتْ بها الدولة منذ القرن التاسع عشر. قد يكون المثال العثماني في الإصلاحات السياسية (= التنظيمات العثمانية) هو الأعلى والأظهر في تجارب الإصلاحات التي شهدتْها البلدان العربية والإسلامية منذ منتصف ذلك القرن؛ فهو جَاوز في التحديث السياسي نظيره المصري أو التونسي أو المغربي، لكنه في الصلة التي استمرت قائمةً فيه بين الدولة والدين ظلّ، مثل المثال المغربي، مشدوداً إلى نموذج الدولة السلطانية التقليدية الموروثة التي يقوم نظام الحكم فيها على الشرعية الدينية. أمّا في مصر محمد علي وأسرته، فتراجعت إلى حدٍّ كبير مساحة الشرعية الدينية في تأسيس مشروعية نظام الحكم، على الرغم من استمرار الأزهر (مثل الزيتونة في تونس، والقرويين في المغرب) في تزويد الدولة والمجتمع بتلك الشرعية. وإذا كان إنهاء مصطفى كمال أتاتورك منصب الخلافة قد أنهى الصلة بين الدولة والدين في تركيا الحديثة، فإن استمرار إمارة المؤمنين في المغرب، أبقى على تلك الصّلة من دون إقامة الدولة على الدين، كما هو جارٍ في المثال السعودي الحديث. أما في إيران الحديثة، فقضتِ التسوية بين الأسرة الحاكمة والحوزة العلمية بأن يكون لرجال الدين دور في تقريرِ مَا للسياسات العامة من قدرٍ من الشرعية الدينية، وإنْ تناقَصَ دورهم منذ «الثورة البيضاء» للشاهنشاه محمد رضا بهلوي.

حين وقع احتلال مصر وتونس في مطالع الثمانينيات من القرن التاسع عشر، وتلاه احتلال بلدان عربية أخرى في القرن العشرين، كانت صورة العلاقة

بين الدولة والدين تتعدَّل قليلاً من دون أن تتغيّر في الجوهر. توقَّف الدين عن أن يكون من مقتضيات الدولة ولوازمها، وإنِ استمرّ النصُّ على الإسلام في بعض الدساتير بوصفه دين الدولة، أو النصّ على أن الشريعة مصدر من مصادر التشريع (تزيد درجة مصدريتها من دستور إلى آخر: بين مجرّد مصدر، أو مصدر أساسي، أو المصدر الأساسي) في قسم آخر من تلك الدساتير. لم يعد على الدولة أن تبرّر وجودها بحماية «دار الإسلام»، أو الذّود عنه، أو تطبيق أحكام الشريعة، أو النهوض بواجب جهاد الدفع، أو إعلاء كلمة الله في الأرض، أو أي شيء ممّا عُدَّ في جملة ما كان يؤسّس للدولة التقليدية شرعيتها. لقد باتت تؤسّس مشروعيتها على وظائف أخرى محض مدنية، لا دينية، وعلى مقتضى أهداف اجتماعية صرفة، مثل: الوحدة الوطنية، الاشتراكية، التنمية، الديمقراطية، الحرية، التحرّر... إلخ. ثم إن منظومة قوانينها وتشريعاتها أصبحت وضعية تماماً، تسنّها البرلمانات، والحكومات، والملوك، والرؤساء، والأمراء، باسم المصلحة العامة، ومصلحة الشعب، والمصالح العليا للدولة والوطن، لا باسم الله الذي تخلّت الدولة الحديثة ـ إلا في ما ندر ـ عن ادّعاء النطق باسمه. ومن الطبيعي أن يقع هذا التحول في مصادر مشروعية هذه الدولة «الحديثة» في الوطن العربي، ليس فقط لأنها وريثة الدولة الكولونيالية، أو الدولة التي زُرِعت في الاجتماع العربي في الحقبة الكولونيالية، وإنما ـ أيضاً ـ لأن منظومة التشريعات والقوانين تلك تُشْتَق من الفلسفة المدنية التي تؤسّس المشروعية فيها، وهي جملة المبادئ الحاكمة ـ والمُدَّعاة ـ التي سبق ذكرها، كالوحدة، والتنمية، والديمقراطية... إلخ.

غير أن هذا الطابع الدهري للدولة العربية «الحديثة» لم يحوّلها إلى دولة علمانية صافية، على نحو ما هو أَمْرُ هذه الدولة في المجتمعات الغرْبية، لأنّ الفصل بين الديني والزمني لم يقع فيها تماماً، ولأن أشكالاً متنوعة من صلة الدولة بالدين لم تتوقف عن التمظهر في نظام اشتغالها. قد تكون درجةُ التداخل هذه عاليةً، كما في البلدان التي ما زال يُلتَمَس من الدين فيها قدرٌ كبير من شرعية السلطة والنخبة أو الأسرة الحاكمة، على مثال ما نلحظ في السعودية والمغرب والسودان، وإلى حدّ ما في الأردن، وقد تكون أكثر ضآلة في الدول التي لا تستند فيها نخبُها الحاكمة إلى تلك الشرعية. غير أنها تعيش جميعُها ذلك التداخل، وتعيد إنتاجه بمستويات ومعدّلات مختلفة، إذ ما برحت الدولةُ حتى الآن تسيطر على المجال الديني في البلدان العربية كافة (ما خلا في حالة لبنان

جزئيّاً)؛ فهي تكرّس مؤسّسة الإفتاء الديني فيها، من خلال تكريس منصب المفتي أو هيئة العلماء المخوَّلة بذلك، وترعى دورها، وتنفق على عملها ومؤسساتها؛ وهي تشرف على الأوقاف الإسلامية ودُورِ العبادة، وتنفق عليها وعلى العاملين فيها؛ وهي ترعى التعليم الديني (أو التعليم الأصيل، كما يُسمّى في المغرب)، وتستدمج التربية الدينية في برامج التعليم الرسمية؛ ثم إن نظام الأحوال الشخصية فيها ومَحاكِمَهَا قائمة على التشريع الإسلامي، لا على القانون الوضعي... إلخ. وبالجملة، لم تنقطع صلتها بالدين، وإن هي انتظمت، قياماً واشتغالاً، على مقتضى المبادئ المدنية.

هكذا نتبينّ الحدود المزعومة لِـ «حداثة» هذه الدولة و«علمانيتها»، بمقدار ما نتبينّ علاقتها الانتهازية بالدين. إنها دولةٌ مهجَّنة، في هذا الباب الذي نبحث فيه، وتنطوي على تركيب غرائبي لنموذجين من الدولة فيها: الدولة السلطانية، والدولة المدنية الحديثة(٨). والحقّ أن هذا التهجين التكويني ليس شيئاً آخر سوى نمط الحداثة الرثّ(٩) الذي قام عليه العمران العربي المعاصر في السياسة والاقتصاد والاجتماع... ولا يزال.

ـ ٢ ـ

حصل، منذ قيام الدولة الحديثة في البلدان العربية والإسلامية، نوعان من تدخّل الدولة في الدين والمجال الدينيّ، أنْتَجا، على اختلافِ بينهما، في المنطلقات والوسائل والغايات، النتائجَ والظواهر عينَها، وأدْخَلاَ ـ على تفاوُتٍ ـ العلاقةَ بين السياسي والديني، في مجتمعاتنا المعاصرة، في حالٍ من التأزّم الحادّ والمديد. النوع **الأوّل** من التدخّل، وهو الغالب على سياسات الدولة، هو استغلال الدين سياسيّاً، أما النوع **الثاني** منه فهو تهميشه وإقصاؤه بغير قليلٍ من العنف.

ساد النموذج الأول من تدخّل الدولة في المجال الديني في بلدان عربية، كالسعودية والمغرب والسودان، وإلى حدّ ما، مصر. أمّا مبرّراته فمتباينة: بين

(٨) انظر في هذا التركيب المزدوج: عبد الله العروي، **من ديوان السياسة** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩).

(٩) انظر نقداً لهذا النمط الرث، في: Burhan Ghalioun, *Le Malaise Arabe: L'Etat contre la nation*, cahiers libres. Essais (Paris: La Découverte, 1991).

تأسيس المشروعية السياسية على الدين، ومراقبة المجال الدينيّ والسيطرة الكاملة عليه، واستثمار مشاعر المجتمع الدينية والقوى الدينية التقليدية في المعركة ضدّ معارضات ليبرالية أو يسارية أو قومية. لم يكن استئثار الدولة بالدين واحتكارُهُ واحداً في الحالات التي ذكرنا، إذْ تَفَاوتَ من بلدٍ إلى آخر بتفاوت التطوّر التاريخي من جهة، وبالتفاوت في تطور المجال السياسيّ من جهة أخرى، كما أن درجة الإمساك بالمجال الدينيّ والتحكّم فيه لا تتعلق دائماً بدرجة «دينيَّةِ» الدولة أو ما تحاول أن تضفيه على سياساتها من طبيعة دينية.

تنتمي عملية المماهاة بين الديني والسياسي في **المغرب**، مثلاً، إلى تجربة تاريخية طويلة تعود إلى قيام الدولة الإدريسية قبل ما يزيد على ألفِ ومئتي عام، إذِ اجتمعت في شخص السلطان الإمامةُ والإمارة، السلطة الدينية والسلطة الزمنية. ولم تكن شرعيتُه الدينية دائماً من نسبه الشريف إلى آل البيت، كما في حالة الدولتين الإدريسية والعلوية، وإنما من وظيفة الإمامة الدينية التي ظل ينهض بها حتى في نطاق دول حكمتها أسر من سلالات بربرية (= أمازيغية)، مثل المرابطين والموحّدين. ولم تتغيّر كثيراً علاقةُ التلازم بين الديني والزمني في نظام الدولة حتى بعد إجراء تحديث سياسي على هياكلها، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في عهديْ السلطان محمد الرابع والسلطان الحسن الأوّل، ولا حتى بعد دخول «الحماية» الفرنسية (١٩١٢)، ثم قيام دولة الاستقلال في منتصف الخمسينيات من القرن الماضي. فقد ظل الملك هو نفسُه أمير المؤمنين الذي يمسك بالشأن الديني، ويقيم له المؤسسات الخاصة من مجالس علمية وسواها. ومع ذلك، لم تأخذ الدولةُ في المغرب طابعاً دينيّاً في أيٍّ من مراحلها التاريخية، ولم تدَّع يوماً أنها تحكم بمقتضى أحكام الشريعة، ولم يكن لِـ «المؤسّسة الدينية» فيها من دور في الحياة السياسية أو في تكييف السياسات العامّة وطَبْعها بطابع إسلامي.

يختلف الأمر في **السعودية** كثيراً. ليس الملك فيها إماماً يمتلك سلطة دينية، لكن الدولة السعودية قامت، منذ النشأة، على التحالف بين الأمير والشيخ، بين السيف والدعوة، الأسرة السعودية والحركة الوهابية. ولقد تبادلتا التسويغ والتمكين؛ مكَّنتِ الدعوةُ الوهابيةُ المشروعَ السعودي التوحيدي في الجزيرة من شرعيته الدينية، ومكنتِ الدولةُ المؤسّسةَ الوهابية من الصيرورة مؤسَّسةً رسمية ذاتَ سلطان في الشؤون العامة. وكان على الدولة أن تراعي باستمرار هذا التحالف، الذي هو في صلب تكوينها، فتكيِّفَ سياساتها مع مطالب المؤسسة

الدينية ومعاييرها. ولم يتغيّر الأمر حتى حينما دخلتِ الدولةُ طور التحديث الاقتصادي والاجتماعي، منذ منتصف القرن الماضي، وخاصة منذ عهد الملك فيصل، ذلك أن الشراكة بين الأسرة السعودية والمؤسّسة الوهابية استمرت في إعادة إنتاج نفسها كحاجةٍ مزدوجة، بل هي ظلت كذلك حتى حينما عَرَضَ لها بعضُ التأزّم، كما حصل عقب حوادث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ في نيويورك وواشطن. ومع أن التماهي بين الديني والزمني لم يحصل في شخص الملك في الدولة السعودية، على مثال ما هو في حالة ملك المغرب، إلا أن درجة تدخّل الدولة في المجال الدينيّ في السعودية أعلى ممّا هي عليه في المغرب بكثير، ومساحة السياسي والمدني والوضعي في الدولة المغربية أوسع بما ليس يقاس من مساحة نظيرتها في الدولة السعودية، وذلك نتيجة ما أسميناه بالتفاوت في التطور في المجال السياسي.

اتخذ تدخّل الدولة في المجال الديني في **السودان** شكلاً مختلفاً. لم يكن نظام جعفر النميري يدّعي أية مشروعية على أساس ديني، غير أن تحالفه مع «الإخوان المسلمين» من جهةٍ، ورغبته في منافسة «الأنصار» و«الختمية» رأسمالَهما الديني من جهةٍ ثانية، دفعاهُ إلى التلفّع برداءٍ ديني سرعان ما انتهى بدولةٍ، متعددة التكوينات الدينية، وإلى ركوب مغامرة فرض «أحكام الشريعة الإسلامية» وتطبيق الحدود، الأمر الذي أسّس لمشكلة جنوب السودان، غير المسلم، وأوصل البلاد إلى تمرّدٍ مسلّح قادهُ جون غارانغ، وأرهق الدولةَ والمجتمع والوحدة الوطنية، وصولاً إلى الانفصال المشؤوم الذي وفرت سياسات «ثورة الإنقاذ» أسبابه، منذ عشرين عاماً، ومكّنته من التحقُّق! ولقد تجدّد تدخّل الدولة في الدين على نحوٍ لا سابق له في الحدّة، في السودان، منذ الانقلاب العسكريّ الذي قاده الفريق عمر حسن البشير في العام ١٩٨٩، وأطاح بالحكومة المدنية التي ترأسها الصادق المهدي بعد الثورة على النميري. ومن خلال تحالفه مع السيّد حسن الترابي، والإمساك الكامل بالمجال السياسي ـ قبل الانفصال بينهما ـ وَقَع تجريبُ محاولة تحويلٍ شامل في مضمون الدولة، في السودان، من طريق إقامة نظامها على ادعاء «تطبيق الشريعة الإسلامية». وكان خراب الكيان السوداني بانفصال جنوبه، وقبل ذلك بحروبه الأهلية المستعرة، ناهيك ببطش نظامه الدموي، الثمرة المُرّة لذلك الاستغلال الأخرق للدين في السياسة ونظام الدولة!

أمّا في **مصر**، فاستمرت الدولة تُحكِم سيطرتها على المجال الديني، وتستغل الدين في صراع النظام مع المعارضات، مستثمرةً المكانة المرجعية للأزهر في العالم

الإسلامي، ومسخّرةً مؤسَّسته وشيوخه المتعاقبين، منذ أربعين عاماً، لخدمة سياساتها الداخلية (الانفتاح، قمع المعارضات التقدمية، القدح «الفقهي» في الحركات الإسلامية، الفتح المتمادي لمنصب الرئاسة أمام تمديد غيرِ مشروط أو مقيَّد، التغطية «الشرعية» لسياسات الفتنة الطائفية. . .)، وسياساتها الخارجية (الانفتاح على الغرب وأمريكا، «كامب ديفيد» والصلح مع العدوّ، تعميم سياسات التطبيع في المحيط العربي، حصار المقاومة في فلسطين وغزة، التآمر ضدّ العراق وضدّ المقاومة اللبنانية. . .)؛ مثلما ظلت تتدخل في حياة الأزهر الداخلية، وتفرض عليه من شاءت من مسؤولين، وتمكِّنه ـ في الآن عينه ـ من التدخّل في تفاصيل الحياة العامة والخاصة: السياسية والاجتماعية والثقافية والأدبية والفنية، إلى حدّ الأمر بمنع كتبٍ وأفلام، وتطليق الزوجة من زوجها، وإصدار قرارات تذكّر بقرارات كَنَسِيَّة في العصور الوسطى! ولم يكن التحريك الرسميّ المنظّم ـ وقد افْتُضِحَتْ فصولٌ منه بعد ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ ـ للحساسيات الدينية بين المسلمين والأقباط، والتلويح باحتمالات الفتنة الطائفية، إلا بعضَ القليلِ من النتائج الكارثية لتلك العلاقة التي نمت بين الدولة والدين في مصر من جهة توظيف الأولى للثاني في الحياة السياسية.

***

في مقابل هذا النمط الأول من علاقة الدولة بالدين، النمط التدخّلي، الإلحاقي، الاستغلالي، سيطر في بعض البلدان العربية والإسلامية نمطٌ آخر مغاير في المقدمات، لكنه نظيرٌ في النتائج، هو النمط الإقصائي ـ الاستبعادي. والسمة الرئيسية في هذا النمط هي ميْل الدولة إلى إخراج الدين من المجال العمومي: بقوة التشريع، أو بالشطط في مراقبة المجال الديني والتضييق عليه. ونماذج الدولة في هذا الأمر تختلف وتتفاوت من بلد إلى آخر، من بلدان العالميْن العربي والإسلامي، باختلاف المجال السياسي ومحدّداته وقواعده في كلّ منها، وبتفاوت درجة التراكم السياسيّ والتحديثي فيها. ونمثّل لهذا النمط، في استعراضٍ سريع، بثلاثة نماذج: تركيا، وإيران، وتونس.

تمثّل **تركيا** الحديثة، الكمالية، النموذج الأفقع للنمط الإقصائي في علاقة الدولة بالدين. فرض مصطفى كمال أتاتورك علمانيةً في غاية القسوة والتطرف الوضعي على بلدٍ كانت السلطتان السياسية والدينية تجتمعان فيه في منصب الخلافة. ولم تكن قسوة هذا النموذج في فصله بين الدولة والدين ـ فذلك من

مقتضيات الدولة المدنية الحديثة التي تطلّع أتاتورك إلى بنائها منذ إلغائه منصب الخلافة ـ وإنما في إمعانه في العَدَاء نحو كل المظاهر الدينية في تركيا، ليس على صعيد الدولة فحسب، وإنما على صعيد المجتمع أيضاً! وآيُ ذلك ما اتخذه من إجراءات تغيير التقويم الزمني، واستبدال حروف التركية (= من العربية إلى اللاتينية)، والتضييق على المؤسسات الدينية، ونزع المظاهر الدينية عن برامج التكوين المدرسي، ومحاولة محو تاريخ تركيا الإسلامي، وقطعها عن جذورها التاريخية والحضارية، وعن محيطها العربي والإسلامي. تبنّت تركيا الكمالية خيار التَّغَرْبُن كدولة، لكنها طبَّقته من طريق تغريبٍ قسْريّ لم يَرَ نفسَه ممكناً إلا من خلال المَحْو الشامل، أو للدقّة: محاولة المحو الشامل للشخصية الثقافية والدينية للمجتمع. وكان الحامل على هذا الخيار الصّدامي للدين اعتقادٌ بأن الإسلام يقف حائلاً أمام الحداثة في تركيا. وهو الاعتقاد الذي سيتبدَّد فيها بعد ثلاثة أجيال من إنجاز الجراحة القيصرية الكمالية.

لم تكن سياسات **إيران** تجاه الدين في عهد الشاه الأخير، محمد رضا بهلوي، بقسوة سياسات تركيا الكمالية وعنفها؛ ظل الشاه، في عزّ ثورته البيضاء، يوحي باحترام الدين وتوقير المؤسسة الدينية ورجالاتها في قُمْ. غير أن طموحاته التحديثية الجامحة دفَعَته إلى التضييق على كل نشاط ديني، وخاصة حينما يكون مدار ذلك النشاط على الشؤون العامة. وإذا أضيف إلى ذلك أن إيران استمرت تفصل الدين عن الدولة، وتُعَلْمِن التعليم، وتضيِّق مساحة التعليم الديني، وتسعى في تجريد المجتمع حثيثاً من مظاهر التديُّن، وفي تغريبه ومَحو شخصيته الإسلامية، اجتمعت الأسباب كافة للقول إن الدولة الإيرانية انخرطت في سياسة إقصائية، مُمَنْهَجة للدين وللمجال الديني بوصفها السياسة التي افترضت نخبتُها الحاكمة المتغربنة، آنئذ، أنها السبيل الأمثل إلى تحقيق الحداثة السياسية. ولكن بينما كان يسع العلمانية الكمالية أن تفتح الطريق أمام نظام ديمقراطي في تركيا، لم تفتح العلمانية الشاهنشاهية الطريق سوى لتكريس نظامٍ سياسي أوتوقراطي استبدادي!

وقد يكون النموذج التونسي البورقيبي نموذجاً للنمط الإقصائي في علاقة الدولة بالدين والمجال الديني، فلقد عاشت **تونس**، منذ استقلالها في منتصف الخمسينيات، في ظل سياسة ليبرالية تطلعت إلى بناء دولة حديثة على المثال الغربي (= الفرنسي خاصة). وقد تسرَّب من اقتدائها النموذجَ الفرنسي بعضُ عنفه الوضعي تجاه الدين. ومع أن الدولة البورقيبية ظلت تعلن احترامها لخصوصية

الزيتونة والمؤسسات الدينية، وتشرف على الأوقاف والشؤون الدينية، إلا أنها همّشتها كثيراً، وضيّقتِ الخناق عليها وعلى التعليم الديني، وتصرفت بعصبية شديدة تجاه قيام «حركة الاتجاه الإسلامي»، وأبدى رئيسُها، أحياناً، تصرفات في غاية الإثارة والاستفزاز للمشاعر الدينية لفئات واسعة من الشعب. ولقد بلغت سياسات الدولة تجاه الدين والمجال الديني ذروتها الاستفزازية في حقبة ما بعد بورقيبة، حيث تحوّلت إلى حرب استئصال مسعورة في عهد الطاغية المخلوع زين العابدين بن علي. ولم تكن الحركة الإسلامية (= «النهضة») وحدها ضحية ذلك الاستئصال، وإنما المجال الدينيّ في البلاد برمّته.

* * *

تختلف علاقةُ الدولة بالدين في النمطينْ اللذيْن عرضْنا سريعاً لبعض حالاتهما في الوطن العربي والعالم الإسلامي؛ إن التدخل الكثيف في المجال الديني لاحتكاره واستتباعه، وحيازة مؤسساته، واستغلال الدين قصد شرعنة سلطة الدولة ونظام الحكم، غيرُ إقصاء الدين واستبعاده من المجال العمومي، وتهميش المؤسسات الدينية ونزع الطابع الإسلامي عن المجتمع والدولة على السواء. إنهما يختلفان قطعاً في تصوّر مكانة الدين في المجتمع، وعلاقة الدولة والسياسة به. وهما، بأثر من ذلك الاختلاف، على طرفيْ نقيض. غير أن الآثار التي تنجم عن النمطين معاً تكاد تكون متشابهة، حتى لا نقول واحدة، وأكثر تلك الآثار المتشابهة جلاءً ميلاد مشكلة سياسية لنُظُم الحكم، في دول الاستتباع ودول الإقصاء على السواء، اسمها الحركات السياسية الإسلامية أو ما يدعى بـ «الإسلام السياسي».

بَدَتْ هذه الحركات موجةً احتجاجية موضوعية أطلقتها سياساتُ الدولة في حالتيْها الموصوفتين، الاستتباعية والإقصائية، وقادت إليها مطافاً أخيراً حتميّاً لها؛ ففي حالة دول النموذج الاستتباعي ـ الاستحواذي، أحدث ميلاد الحركات الإسلامية أزمة في استراتيجية احتكار رأس المال الديني والاستحواذ على مجاله، وأضعف من قدرة الدولة على السيطرة الانفرادية على ذينك رأس المال والمجال. بل إن الحركات السياسية الإسلامية نازعتْها التعبير عن الديني، وزاحمتْها في تمثيله لدى الشعب والرأي العام، وخاصة بعد الذي أصاب المؤسسات الدينية ـ الفقهية والعُلَمَائية ـ الرسمية من ترهُّلٍ وتآكُل نتيجة فقدانها هيبتَها وصيرورتَها منابر للسلطان السياسي. وفي كثير من الحالات، أُجْبِرت الدولة على أن تَتَخَفَّف من

صورتها الدينية حتى تُجبر المعارضة على التخفيف من طبيعتها الدينية، قصد «فضحها» في أوساط الجمهور بوصفها حركة تتاجر بالدين، أو قصد حرمانها من الطاقة الدينية التي يتزوّدُ بها مشروعُها السياسي. لكن الدولة اكتشفت، في الحالتين، أن استغلالها للدين كان خطأً رتّب عليها تبعات في غاية الوطأةِ وشِدَّةِ المخاطر. ولم يختلف الأمر في دول النموذج الإقصائي، ذلك أن الحركات السياسية الإسلامية انتعشت في مناخ الفراغ الذي تركه انسحاب الدولة من المجال الديني، وفي مناخ العداء الصريح الذي جهرت به سياساتُها تجاه الدين والمشاعر الدينية للجمهور. وإذا كان المثال الأفقع لهذا النموذج هو تركيا، التي خرج «الرفاه» و«الفضيلة» و«حزب العدالة والتنمية» من تحت أنقاض علمانيتها المتطرفة، فإن إيران الخمينية انتقمت من علمانية الشاه وكَنَسَتْها، كانتقام «حزب النهضة» والسلفيين في تونس من تطبيق علمانية فرنسية مُتَوْنَسَة على بلدٍ ما زال للثقافة الدينية مكانٌ فيه وفي حياته العامة.

ـ ٣ ـ

تُتَّهَم الحركات السياسية الإسلامية بأنها زجَّت بالدين في معترك المضاربات السياسية، وأَخْضَعت الإسلام لعملية تسييسٍ مُفْرِط (Surpolitisation)، مغلِّبةً جانبَه الدنيوي على جانبه العَقَديّ والأخلاقيّ والفكريّ، ومحوِّلةً إيّاهُ من عقيدة جامعة (= للأمّة جمعاء) إلى أيديولوجيا سياسية[١٠] لفريقٍ يخوض الصراع من أجل السلطة في مواجهة فرقاء آخرين ينافسونه على الظَّفر بالبُغية عينِها. والاتهام صحيح، بل قُل هو أقرب إلى أن يكون وصفاً لواقع الحال من أن يكون اتهاماً؛ فالعرب والمسلمون يشهدون، اليوم، هذه الظاهرة من تسييس الدين على نحوٍ من الوضوح بالغ وغيرِ مسبوق. وللدقة، فهم يشهدونها منذ ما يزيد قليلاً على ثمانين عاماً: منذ قِيام الشيخ حسن البنا بتأسيس جماعة «الإخوان المسلمين»، وتدشين فكرة الدولة الإسلامية، في الوعي السياسي العربي الحديث والمعاصر، قبل أن يستفحل التعبير عنها في خطابات حركية إسلامية مغالية حادتْ بها عن معناها البنّاوي الأصل، وذهبت بها إلى نهايات ثيوقراطية مخيفة وانتحارية في الخمسين عاماً الأخيرة.

---

(١٠) انظر رأينا بالتفصيل، في: عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**، ط ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨).

على أن تسييس الدين ليس بدعاً من الحركات السياسية الإسلامية، وإنما سبقتها إليه النخب السياسية الحاكمة في بلدان العالم العربي والإسلامي، مثلما أشرنا، بل هي نبَّهتها إلى ذلك التسييس، وعظيم فوائده، وأرشدَتْها إليه بما هو سبيل سالك نحو كسب الجمهور وتجييشه. وعلى القارئ في هذه «النازلة» أن يمتلك القدر الضروري من الحساسية الموضوعية والتفهمية ليدرك أن الحركات السياسية الإسلامية دُفِعَت دفعاً إلى أن ترْكَب المَرْكَب عينَه. فحين تبرّر النخبُ الحاكمة سياساتها المجافيةَ لمصالح الأمَّة بالدين، وتجنّد لذلك التبرير جيشاً عرمرماً من «علماء الدين» المأجورين، فلا يمكننا حينها أن ننتظر إلا من يردّ على تلك السياسات الفاشلة والخرقاء بالوسائل والأدوات عينها. وليس يعنيني هنا أن ألتمس عُذراً لتلك الحركات، أو أن أضع احتجاجيَّتَها السياسية ـ الدينية في خانة ردّ الفعل المشروع، وإنما يعنيني أن أشدّد على تاريخية الظاهرة التي بتْنَا نعاني وطأة نتائجها، ومسؤولية النخب الحاكمة في فتح الأبواب أمام المجهول بأفعالها الخرقاء وتلاعُباتها المُشينة بالدين وبمصائر مجتمعاتنا.

بميلاد أوّل حركة سياسية إسلامية في الوطن العربي، في نهاية عشرينيات القرن العشرين[١١] (جماعة «الإخوان المسلمين»)، يقع التحوّل لأول مرة، في العصر الحديث، في الاستراتيجية القاضية بإقامة المشروع السياسي على الدين، من استراتيجية رسمية ارتبطت بالدولة، وابتدرت بها هذه، إلى استراتيجية أهلية غير حكومية تخوض فيها جماعات سياسية. لقد وُلِدَ «الإسلام الحزبي» أو «الإسلام النضالي» من رحم استراتيجية التلاعب بالمقدّس، التي مارستها الدولة «الحديثة»، وفي مواجهتها، بإعمال مفرداتها ومشروعياتها التأسيسية عينِها، ولكن في أفق رهانات سياسية مختلفة. قد لا يكون «الإسلام الحزبي» أوّل مظهر تاريخي حديث للاقتران بين الدين والمشروع السياسيّ الأهلي، لأن الطّرق الصّوفية فعلت ذلك منذ نهايات القرن الثامن عشر، لكنه ـ قطعاً ـ أشدُّ مظاهر ذلك الاقتران وضوحاً، وأكثرُها ذهاباً بالإسلام في معترك السياسة والصراع على السلطة، وتغليباً للسياسي على الإيماني والأخلاقي والتربوي في منظومة الإسلام العَقَدية والثقافية.

سريعاً نجح «الإسلام الحزبي» في منافسة الدولة على استثمار رأس المال

---

(١١) للتفاصيل، انظر: ريتشارد ب. ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ترجمة عبد السلام رضوان ومنى أنيس، ٢ ج (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٧٧).

الديني في الحياة السياسية. من النافل القول إنّ مَأْتَى نجاحاته السريعة تلك من احتجاجيَّة خطابه على أوضاع اجتماعيةٍ وسياسية في غاية السوء والاهتراء، ومن نَفَسِه الطوباوي الذي يَعِدُ، ويُبَشِّر، ويُبَلْسِم جراحات اليوم بِمَهْدويَّة سياسية ـ أيديولوجية بالغة الحبكة والإحكام، كما أن مَأْتَاها من ركام عظيم من الإخفاقات حصدتها احتجاجاتٌ سياسية سابقة ـ قومية وماركسية وليبرالية ـ اصطدمت بجدار الامتناع، لكن مأتاها أيضاً من إخفاقٍ ذريع في استثمار الدولة للدين في المجال السياسي، وترهُّلٍ ملحوظ في المؤسسة الدينية الرسمية. وبيان ذلك أن الإسلام السنّي العالِم أو الفقهي، التابع للدولة، خطاباً ومؤسسات ورجالات، لم يعُد يملك القدرة الإقناعية الكافية التي تتيح له اليوم ـ مثلما أتاحت له في الماضي ـ جذب الجمهور إلى صفوف الموجَّهين حياتياً بـ «تعاليم» دين الدولة: على نحو ما هي مُشَاعَة في أوساط الناس المتلقّين. وإلى ذلك، فإن جنوحه المتزايد لتبرير سياساتها استفزّ جمهوراً عظيماً من المكلومين بتلك السياسات، في ترجماتها المادية البائسة المختلفة، ونتائجها السياسية والاجتماعية الكارثية: من استبدادٍ، وفسادٍ، وسوءٍ في توزيع الثروة، وتبعيةٍ صارخة، واستتباعٍ إذنابي مهينٍ للأجنبي. لقد كان على الاحتجاجية الإسلامية الحزبية أن تبدوَ، وفيَ الآن عينه، تمرُّداً على الدولة الطاغية المتوحشة وعلى إسلامها السياسي المغشوش، أو إكليروسها الديني المأجور، وأن تضع نفسها على خط وراثةٍ مزدوجة للسلطتين: السلطة السياسية، والسلطة الدينية.

لم يَحتَجَ الإسلامُ الحزبي، في احتجاجه المستمر منذ نيّفٍ وتسعين عاماً، على الاقتران بين السلطتين، فهو يعيد بنفسه، مجدَّداً، إنتاجَ ذلك الاقتران في مشروعه السياسي، وإنما احتجَّ على نوع محدَّدٍ، تَكَرَّهَهُ وتأبّاه من ذلك الاقتران، سَخَّرَ فيه «العلمُ الديني» نفسه لصالح السلطان السياسي من دون تحكيم المصلحة الشرعية، أو من طريق اختزال هذه المصلحة في السياسة العليا للدولة، بل للنخبة الحاكمة فيها. ولقد مرَّ على مؤسّسات الإسلام الرسميّ العالِم حينٌ من الدهر لم تعُد تملك أن تنهض فيه بأيّ تأثيرٍ ذي بال، في المجتمعات العربية، بسبب شدّة مزاحمة الإسلام الحزبي لها، وتراجُع صورتها وصدْقيتها لدى الجمهور نتيجة إذنابها للسلطة وتسويغها سياساتها. ولعلّ الشرخ الكبير الذي أصاب مركز الأزهر وصورته في مصر والبلدان العربية في العقود الأخيرة، وفقدان شيوخه الهالة العلمية التي كانت لهم في الماضي، مثالٌ لذلك الذي أتى على مؤسسات الإسلام الرسمي العالِم من ضَعْفٍ وتهالُكٍ وتهافُتٍ، في امتداد صعود الإسلام الحزبي

والإسلام الصّوفي الشعبي، حتى إنه بات مألوفاً جدّاً أن نسمع تعريضاً يومياً مستمراً بالمؤسسات الرسمية الدينية وبشيوخها ورؤسائها وألسنتها، وما يصدر عنها من فتاوى أو آراء أو مواقف، من إسلاميين حزبيين ناقمين، بدلاً من أن نسمعها من علمانيين مثلما كان يحصل في الماضي القريب.

* * *

خرجت الحركات السياسية الإسلامية من رحم أزمة العلاقة بين الدولة والمجال الديني، في الوجهيْن الرئيسيْن لتلك العلاقة (= الاستتباعيّ ـ التدخلي، والتهميشي ـ الإقصائي)، ومن رحم الإخفاق الذريع الذي منيت به الوظيفة الإكليريكية للمؤسسة الدينية الرسمية. لكن ميلادها ضمن هذه الشروط المناسبة، التي ذكرنا، تَغَذّى من معطيات ظاهرتين فرضتا أحكامهما في الحياة السياسية العربية منذ عقودٍ خَلتْ، وأوسعتْ نتائجُهما المجالَ أمام اتساع النطاق السياسي والدّعوي والتنظيمي للإسلام الحزبي، وخاصة منذ مطالع السبعينيات من القرن الماضي. والظاهرتان تيناك هما: الإخفاق السياسي لحركات اليسار الديمقراطي والقومي والاشتراكي، ثم الانسداد السياسي الخانق الذي أخذتِ الاستبداديةُ العربية المتصاعدةُ المجالَ السياسيَّ إليه. وليس ثمة ما يدعو إلى رؤية الظاهرتين منفصلتين أو متصادفتي التزامن، فالوشيجة بينهما من الترابط والشدّة والعمق بحيث يتعصّى على الباحث فهم ملابسات الواحدة منهما بمعزل عن الأخرى.

ليس من شكٍّ في أن ميلاد الحركة السياسية الإسلامية يسبق في الزمان أزمة اليسار بأربعين عاماً على الأقل. غير أن هذه الحركة التي ظلت طيلة الأربعين عاماً تلك تُنَازِع من أجل البقاء في محيطٍ ثقافيّ وأيديولوجيّ نابذ بالنسبة إليها، وخاصة في سنوات الخمسينيات والستينيات وبعض بدايات السبعينيات، سرعان ما ستجد نفسها على موعدٍ مع لحظةٍ سياسية جاذبة أو مناسِبة، هي لحظة هزيمة المشرّع القومي واليساري بعد حرب ١٩٦٧، ثم بعد الثورة المضادة على حقبة المدّ اليساري. تلك كانت بدايات عودة الإسلام الحزبي إلى مسرح الأحداث، مستفيداً من الانقلاب على الميراث الناصري في مصر السادات، ومن القدرة الإنفاقية الهائلة عليه من المال السياسي العربي المناهض للمشروع القومي ـ اليساري. غير أن المنعطف الأكبر في مسار قوى الإسلام الحزبي إنما كان مع نجاح «الثورة الإسلامية» في إيران (١٩٧٩)، ثم بداية ميلاد «الإسلام الجهادي» المقاتل في

أفغانستان في مواجهة الاحتلال السوفياتي لها، وفقدان اليسار العربي ـ القومي والاشتراكي ـ قاعدة ارتكازه الأخيرة في لبنان بعد هزيمة المشروع الديمقراطي في الحرب الأهلية (١٩٧٥ ـ ١٩٧٧)، وبعد هزيمة الثورة الفلسطينية في حرب العام ١٩٨٢، واضطرارها إلى الانسحاب من لبنان إلى المنافي. ثم لم تلبث هزيمة اليسار العربي ومشروعه السياسي أن شهدت خاتمتها الدراماتيكية في نهاية ثمانينيات ومطالع تسعينيات القرن الماضي، غداة انهيار «المعسكر الاشتراكي»، وانفراط الاتحاد السوفياتي، وتدمير العراق في حرب الخليج الثانية (كانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير ١٩٩١).

إنّ الفراغ السياسي الذي خلّفه اندحار التيارات الليبرالية العربية في منتصف القرن العشرين، وأتى اليسار القومي والماركسي العربي يَمْلأ مساحات كبرى منه بين النصف الأول من الخمسينيات والنصف الأول من السبعينيات، هو عينُه الفراغ السياسي الذي خلّفه انحسار اليسار منذ نهاية السبعينيات، وملأته قوى الإسلام الحزبي منذ ذلك الحين، إذِ السياسةُ ـ كالطبيعة ـ تخشى الفراغ (إنِ استَعَرْنا عبارات أرسطو)، ولا بدَّ لها كعلاقات صراعية من حدٍّ ما من التوازن تفرضُه ـ حُكْماً وبشكلٍ موضوعيّ ـ جدلياتُها الخاصة. وبصرف النّظر عمّا بين مشروع اليسار العربي ومشروع الحركات الإسلامية من اختلافٍ وتباين في المنطلقات والرؤى والبرامج، في السياسة والاقتصاد والاجتماع والتربية والثقافة، فإنّ بعضَ المشتَرَك الطوباوي بينهما ظل قائماً، فأمكن معه استبدال طوبى سياسية بأخرى لا تختلف عنها إلا في التسويغ والمقدّمات الفكرية التي يُبْنَى عليها. غير أن أكثر ما نجحت قوى الإسلام الحزبي في استثماره، لمصلحة شعبيتها ونفوذها في المجتمع، هو رأس المال الديني الذي تجاهلتْه قوى اليسار العلماني ـ القومي والماركسي ـ وتركَتْهُ عرضَةً لتناهُبٍ مستمر بين النظام والحركة الإسلامية. وقد ثبتَ عظيمُ فائدةِ رأس المال ذاك بالنسبة إلى الإسلاميين، وخاصةً حينما تأكدت حاجة المجتمع، المكلوم بالاستبداد والاستغلال والإفقار والتهميش، إلى خطابٍ إنقاذيٍّ يُبَلْسِم الجراح، واحتجاجي يوفّر ممكناتٍ جديدةٍ للتنفيس عن ضائقة القهر والضَّيم.

أيّاً تكن العوامل الأخرى، الكثيرة والمختلفة، التي ساعدت قوى الإسلام الحزبي على النهوض والعنفوان، فإن عامل الفراغ السياسي، الناجم من تراجع قوى اليسار وانحسارها، كان في جملة أكثرها توليداً لشروط صعود الإسلاميين وتصدُّرهم المجال السياسي. في البلدان التي وقع فيها ذلك الفراغ مبكّراً، مثل مصر، والسودان، وسورية، والعراق، أمكن للحركات الإسلامية أن تتوسَّع

وتتنفَّذ في الأوساط والبيئات الاجتماعية منذ النصف الثاني من السبعينيات. وفي البلدان التي تأخّر فيها، نسبيّاً، وقوع ذلك الفراغ السياسي، مثل تونس، والكويت، ولبنان، والبحرين، والأردن، والجزائر، وفلسطين، تأخَّر عنفوان الحركات الإسلامية إلى سنوات الثمانينيات، وإلى نصفها الثاني في الغالب. أمّا في المغرب، حيث ظل اليسار قوياً حتى نهاية القرن العشرين الماضي، فلم تستطع الحركة الإسلامية أن تحقّق اختراقاً سياسيّاً كبيراً، رغم تاريخها السياسي الممتد منذ بداية السبعينيات، إلا بعد نشوء فراغ سياسي هائلٍ نَجَم من استلام اليسار لحكومة «التناوب التوافقي» التي قادها الزّعيم الاشتراكي عبد الرحمن اليوسفي في العام ١٩٩٨. ونحن، هنا، نستدرك بالقول إن مقولة «الفراغ السياسي» ليست قدْحاً في الحركات الإسلامية، ولا محاولةً لتبهيت مكانتها الصَّدَارية اليوم بدعوى أنها تتعيَّش من تراجُعِ الآخرين ونَكْبَاتهم في السياسة، فليس في الأمر هذا إعدامٌ لأصالتها وموضوعيتها، وإنما هو مِمَّا يقع في باب الطبيعي والتاريخي في ظواهر الاجتماع الإنساني، فمن منطق السياسة والتاريخ أن يَقَع تدافُعٌ بين الأجيال والأفكار والحركات، وأن يرث بعضُها بعضَها الآخر في الدَّوْر والتأثير والمكانة.

يتّصل بعامل الفراغ السياسي عاملٌ ثان لعلّه الأساسُ والتحتيُّ في كل العوامل والأسباب، وهو المسؤول ـ على الأقل ـ عن تظهير الديني في الخطاب الاحتجاجي الإسلامي المعاصر؛ وبيان ذلك أن النخب الاستبدادية الحاكمة ذهبت باحتكار السياسة والسلطة إلى حدٍّ إنتاج حالٍ من الانسداد الكامل في المجال السياسي، بل إلى حدود إعدام وجود مثل هذا المجال، وبالتالي فرضت على الصراعات الاجتماعية والسياسية التعبير عن نفسها بلغةٍ، أو بمفردات، غير سياسية: عصبوية[١٢] (قبَلية أو عشائرية...)، وطائفية، ودينية! إن تعبير الجماعات الإسلامية عن قضايا الدنيوي، النسبي، بلغة الدينيّ المطلق، لم يكن دائماً خياراً طوعيّاً أَتَتْهُ بمحض إرادتها، فقد كانت مدفوعة إليه في كثيرٍ من الأحيان امتنع عليها فيها أن تتصرف كقوةٍ سياسية ذاتِ مشروع اجتماعي. وزاد النظامُ السياسي القائم من حدّة المشكلة أكثر حين رفض التصرف معها بوصفها حركة سياسية ذات مشروع اجتماعي، مصراً على حسبانها ظاهرةً من ظواهر التطرّف الديني، مستغلاً «وسطيّة» إسلام الأكثرية الغالبة واعتداله، ونفوره من

---

(١٢) انظر رأينا بالتفصيل، في: عبد الإله بلقزيز، **الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨).

الغلوّ والتطرف. ولقد كان أفقع دليل على أن قسماً كبيراً من المعارضة الإسلامية إنما اضطُرَّ إلى تديين خطابه السياسي، اضطراراً، هو أنه عاد قليلاً عن هذا النمط من التعالي بالسياسة حين انفتحت أمامه أبواب العمل السياسي، منذ سنوات الثمانينيات، في بلدان كمصر، وتونس، والأردن، واليمن، والكويت، والمغرب، والجزائر، والسودان... إلخ، وانصرف إلى استخدام لغتها ومنطقها، أُسْوةً بأيّ حزب سياسي، وإلى تكييف برنامجه مع مقتضيات العمل السياسي، حتى إن الكثير من قوى الإسلام الحزبي بزّ العلمانيين بزّاً في براغماتيته السياسية(*).

على أن استثمار المقدّس في السياسة إذا كان ثمرةً لغياب مجالٍ سياسي، تُمارس فيه السياسة بقواعدها الطبيعية ومفرداتها، أو ثمرة لانعدامه كلية[١٣]، فإن الاستثمار السياسيّ للدين لم يكن واحداً في الدرجة والحدّة عند جميع من استثمروه. ففي مقابل القوى الإسلامية السياسية «المعتدلة»، ومن أحشائها أحياناً، نشأت قوىً متطرفة ومغالية أدخلت إلى السياسة ما ليس منها، وحوّلت الصراع السياسي إلى جحيم لا يطاق من الدولة، ومن المجتمع على السواء.

ـ ٤ ـ

هل يمكن لمشكلة الصلة المضطربة بين السياسة، والدولة، والدين، أن تنتهي نهاية صحّية يتأمّن بها سلامةُ الدين وسلامةُ الدولة في الاجتماع العربي المعاصر، وينسدل بها الستار على فصول من صراع داحسَ والغبراء العَبَثي بين الإسلاميين والعلمانيين؟

من المبكّر القول إن ذلك ممكن في الزمن المنظور، لأن شروطه لا يَتبينَّ لها بصيصُ إمكانٍ في الأفق، ومن شروطه قيام السياسة والدولة كنصاب مستقلّ ومتعالٍ عن المنازعات الثقافية. غير أن نيْل ذلك المبتغى البعيدِ منالاً لا يعلّق السياسة، كمنازعة اجتماعية موضوعية، على قيام أوضاعها المثالية، ولا يمنع المجتمع الوطني من التوافق على قواعد عمل انتقالية لا مهرب منها حتى تنشأ مثل تلك الظروف الطبيعية لاستقلال السياسي والديني عن بعضهما البعض، وميلاد مجال سياسيّ حديث لا لبس فيه ولا شَوْب. والقولُ نافلٌ بأن ميلاده لا

(*) نقول ذلك رغم أنّنا نسلّم بأنّ البراغماتية قد تكون، هي أيضاً، من سمات ما يُسمّى «فقه الضّرورة»!

(١٣) انظر رأينا مفصّلاً، في: عبد الإله بلقزيز، **السلطة والمعارضة: المجال السياسي العربي المعاصر (حالة المغرب)** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧).

يكون سحرياً: من دون عِللٍ وأسباب ومقدمات، وإنما يكون تاريخيّاً وتراكمياً، وقواعد العمل الانتقالية تلك في جملة التراكمات التي قد يحتاج إليها ميلاد ذلك المجال، أو قد يضطر إلى قطع شوطها كممرّ تاريخي إجباري نحو التشكل والكينونة. ويخطئ من يتصوّر أن قيام السياسة والدولة، كنصابٍ مستقلّ، يتوقف على منظومةِ قوانين وتشريعات صارمة لجهة منْع استدخال ما هو ديني وثقافيٍ في السياسة، أي تحريرها بالقوة مما هو غير سياسي. فلقد جَرَّبتْ نخبٌ حاكمةٌ عدّة ذلك الخيار الوهمي، وانتهت إلى حصاد الفشل الذريع. إن الاستقلال الكامل للمجال السياسي لن يقع إلا متى أجمع عليه المجتمع، أو القسم الأكثر منه، من طريق الاختيار الحرّ. وهو إجماعٌ متعذّر التحقُّق إلا متى سادت الثقافة السياسية التي تدافع عن هذا المعنى الحديث للدولة، وهي ـ حتى الآن ـ غير سائدة في المجتمعات العربية، حتى لا نقول إنها باتت ثقافة أقليات سياسية. وهذا مما يعزّز الظن بأنه لا مناص من التوافق على قواعد عمل انتقالية لتنمية المجال السياسي، وترسيخ قيم الانفتاح والحوار والاختلاف والتعاقد والتوافق فيه بما هي القيم المؤسِّسة للنظام المدني الحديث.

ما الذي نعنيه بقواعد العمل الانتقالية لتنظيم الصلة بين الديني والسياسي على نحوٍ يجافي شكليْها القائميْنِ اليوم في المعظم من البلدان العربية (التدخلي ـ الاستتباعي والإقصائي ـ التهميشي)؟

من النافل القول إن وصفها بالانتقالية يفيد بأن قواعد العمل هذه استثنائية، وإنْ ضرورية، وليست طبيعية، أو ليست قائمة على القواعد المتقررة للعلاقة بين السياسي والديني في الدولة المدنية الحديثة. ومع أنها استثنائية، فقد أُخِذَ بها في مجتمعات أخرى سلّمت نخبُها العلمانية بصلةٍ ما بين السياسة والدين، وبالحق المشروع في استلهام مبادئ الدين في السياسة والعمل السياسي، وآخر نماذج هذه المجتمعات تركيا. وإذا كان من النافل القول إن نموذج الأحزاب الديمقراطية المسيحية في ألمانيا وإيطاليا وسواها من بلدان أوروبا، ونموذج الأحزاب الإسلامية في تركيا («الرفاه»، «الفضيلة»، «العدالة والتنمية»)، هي نماذج تعلو على مستوى الحزبية الإسلامية السائدة في البلدان العربية اليوم(*)، ولا يمكن مماهاة هذه مع

(*) قد تكون «حركة النهضة» في تونس الأوفر حظّاً للصيرورة نموذجاً لإسلام سياسي علماني، أي لإسلام سياسي يؤمن ـ على الطريقة التركية ـ بأنّه يمكن للمواطنين أن ينتموا إلى حزب إسلامي، وأن يؤمنوا بعلمانية الدولة من دون تناقض. لكن هذه مجرّد فرضية على «النهضة» إثباتها في تجربة السّلطة.

تلك لاختلاف الشروط ومستوى التطور، إلا أن ذلك النموذج من الصلة السَّلِسَة والمتوازنة، بين السياسة والدين هناك، يمكن أن يُحْتَذى، أو أن يُتَّخذ مثالاً يُسْعى إلى بلوغه هنا، إذا حرصت النخب السياسية العربية ـ الإسلامية والعلمانية ـ على التوافق على قواعد عملٍ مناسبة لهذا الغرض.

نسوق، في المعرض هذا، قواعد أربعاً هي:

القاعدة الأولى: التسليم بحقّ أية حركة سياسية في أن تستلهم من الدين والتراث الديني القيم المؤسِّسة لمشروعها السياسي، على أن يُنْظَر إلى ذلك الاستلهام بوصفه اجتهاداً فكرياً وسياسياً ينطق باسم الجهة المستَلهِمة لا باسم الدين، ويَقْبَل التخطئة والدّحض بما هو رأي نسبي، ويكون الشعب ـ بما هو مصدر السلطة ـ الحَكَم والفيصل في الأخذ به أو الازورار عنه. على العلمانيين أن يدركوا تماماً أن أحداً لا يملك أن يمنع جمهوراً من الناس من تأسيس السياسة على الدين. ولقد جرَّبت نخبٌ حاكمة قبلهم منعهم من ذلك، بالقوانين والتشريعات وبالعنف، لكن ثلاثة أرباع الحركات الإسلامية في الوطن العربي ـ إن لم يكن أكثر ـ وُلِدَ ونشأ في ظل هذا المنع. وبدل ركوب هذا المرْكب، الذي أتى على مجتمعاتنا بأوخم النتائج، يَحْسُنُ بنا التسليم بهذا الحق وتنظيمه من طريق حوار توافقي بين الفريقين، بل بين الجميع.

القاعدة الثانية: التشديد على الطابع المدني ـ غير الديني ـ لكلّ تكوينٍ حزبي في المجتمع أكان علمانياً أو إسلامياً، من أجل حفظ الفارق في الطبيعة بين الدين والسياسة، بين المطلق والنسبي، بين مجال العقائد ومجال المصالح. وإذْ يفترض ذلك تسليم العلمانيين بأن الحركات الإسلامية حركات سياسية، وليست حركات دينية يحظر عليها النشاط السياسي، يفترض ـ في الوقت عينه ـ أن تكيّف الحركات السياسية الإسلامية مبادئها وبرامجها مع منطق العمل الحزبي ومقتضياته، على نحو ما فعلت ذلك بنجاح «حركة النهضة» في تونس منذ ربع قرن. ويقع ضمن هذا التكييف العمل على تسييس الخطاب السياسي وكفّه عن التجييش الديني، والتلاعب بالمقدس، وزجّ الدين في الصراعات السياسية.

القاعدة الثالثة: احترام الطابع المدني للدولة وعدم الاستقواء بميزان القوى الانتخابي لتغيير هويتها، سواء لجهة معاداة الدين وحصاره، أو لجهة إحلاله محلّ الناظم لها والحاكم. إن الدولة كيان اجتماعيّ عامّ ومجرَّد، يعلو على مكوّناته من القوى الاجتماعية المتعيّنة. ولا توجد هناك دولة مؤمنة أو دولةٌ ملحدة، مواطنوها

هم من يؤمنون أو لا يؤمنون. وليس هي من يحاسب الناس على إيمانهم أو عدم إيمانهم، ولا تقوم مقام السماء في ذلك. إن النظر إليها بهذا المنظار تَعَالٍ بها عن مجالها الموضوعي النسبي الذي استلزم وجودها، وهو التعبير عن المصلحة العامة الجامعة وإدارتها، وبَحْثٌ عن غاية خارجة عنها(١٤).

القاعدة الرابعة: احترام النظام الديمقراطي التداولي وعدم المساس بالقواعد التي يقوم عليها، والمواعيد السياسية التي يَنتظم بها تداول السلطة فيه. ويدخل ضمن ذلك احترام النظام الأساسي للدولة (= الدستور)، وعدم التصرّف فيه بالتعديلات الرامية إلى الحدّ من الحريات، أو إلى تفصيله على مقاس نخبة حاكمة، أو للتكثير من الولايات الرئاسية أو ما شابه ذلك من ضروب الإفساد السياسي، وتغليق المجال السياسي، التي يمكن أن تجري بالوسائط الدستورية وباسم الشرعية الديمقراطية والشعبية(*).

وبعد، لا بدّ من تمرين تاريخي على نظام الدولة الحديثة من هذا المدخل. قد يستغرق ذلك عقداً، وقد يستغرق جِيلاً أو أكثر، لكنه التمرين الذي لا مهرب منه كي ينشأ في اجتماعنا المعاصر مجالٌ سياسي حديث، تستقيم فيه العلاقة بين الدولة والدين، فلا تعود تطرح مشكلاتها على المجتمع والحياة السياسية.

---

(١٤) انظر في هذا: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ط ٧ (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١).

(*) تلك كانت سيرة أنظمة بن علي ومبارك وعلي صالح مع الرئاسة المتعاقبة والدساتير المعدّلة لتجوزيها.

تعقيب

فالح عبد الجبار(*)

أبدأ بتعديل في المهمة: ليس هذا تعقيباً ـ بل هو إلى التفاعل أقرب ـ وهذه فضيلة ورقة البحث عينها. لقد أخذ د. بلقزيز على عاتقه مهمة ارتقاء مسالك وعرة في رحلة بناء مفاهيم عبر تطورها في الزمان. فبحثه هو تحليل منطقي ـ تاريخي للعلاقة الشائكة بين الدين والدولة، بتحديد أنماط هذه العلائق، والتحليل التاريخي، لأن هذه الأنماط تتطور وتتعدل وتتحور في الزمان والمكان.

التحليل المنطقي حول العلاقة بين الدولة والدين يتشعب إلى دولة دينية (الخلافة)، دولة تعتمد الدين مصدراً للشرعية إلى جانب القوة، ودولة تقوم على الغلبة. والتحديد المنطقي للدولة يفرزها إلى أجناس تتفاوت من دولة خلافة، إلى دولة سلطانية، إلى دولة حديثة، أو سواها. هذا في الماضي.

غير أن جلّ البحث يركّز على الدولة الحديثة، المولودة، بتعبير الباحث، «ولادة عسيرة، شوهاء». ورغم تنوّع نقاط انطلاق الدولة الحديثة (نماذج: مصر، تونس، تركيا، إيران، السعودية، المغرب)، فإن الورقة ترى أن الدولة «الحديثة» تنقسم إلى نموذجين عريضين، لجهة علاقتها بالدين: النموذج **الأول** «تدخلي إلحاقي»، مثال مصر؛ والنموذج **الثاني** «إقصائي استبعادي»، مثال تركيا الكمالية، وتونس البورقيبية، وإيران الشاهنشاهية.

أخيراً، تحلل الورقة صعود الإسلام السياسي، أو الحركي، وأسبابه، وكونه حركة احتجاج فهو في تصادم مع سياسات الدولة، بنموذجها الإقصائي، أو نموذجها الإلحاقي.

(*) مدير معهد الدراسات العراقية.

الورقة، إذاً، تتناول تاريخاً كاملاً تطورت فيه الدول المحلية بصيغ وأشكال شتى لجهة بنية الدولة، ومصادر شرعيتها، وأيضاً طابع نخبها الحاكمة وسط مجتمعات متنوعة: قبلية لامركزية (السعودية)، أو قبلية مركزية (المغرب)، أو وسط مجتمعات زراعية ـ تجارية (مصر، تركيا، تونس)... إلخ.

كما تواجه تاريخاً كاملاً من تطور بنية الدين، على مستوى العقيدة والتنظيم (المذاهب المختلفة، الطرق الصوفية، المؤسسات الرسمية: الأزهر ـ الزيتونة... إلخ). وهذه رحلة شاقة، عسيرة بكل المقاييس، لكنها واضحة، أيضاً، بالمقاييس عينها. بهذا المعنى، ورقة بحث د. بلقزيز هي خريطة طريق عامة، لا تختص في حالة بعينها (بلد مفرد)، ولا في حقبة بعينها من التاريخ العربي ـ الإسلامي، رغم أن عينها على الحاضر.

التحليل المنطقي ـ التاريخي المعتمد هنا ضروري ومهم، رغم أنه لا يستبعد، بل ربما يتطلب بعدين آخرين، هما: التحليل السوسيولوجي للدولة ـ المجتمع، حيث تطورت مفاهيم: ١ ـ الدولة و٢ ـ الدين و٣ ـ العلائق بينهما، وأيضاً التحليل السوسيولوجي في بنية العقائد ـ الأيديولوجيات، كنظام معرفي ـ تشريعي ـ قيمي، هو مسوّغ وبانٍ لكلٍّ من المفاهيم ١ و٢ و٣.

مثل هذا الاقتراح الذي نثيره أعلاه يستدعي بداهة زجّ سوسيولوجيا الدين، وسوسيولوجيا المعرفة، والأنثروبولوجيا الاجتماعية، إلى جانب الفلسفة والتاريخ، في نوع من تكامل، أو تلاقح مثمر (هذا مجرد اقتراح منهجي للمستقبل).

هناك، على الأقل، خمس مقولات (مفاهيم أساسية) في البحث تضعها الورقة مرتكزاً رئيسياً لدراسة الإشكالية الأساسية، وهي:

١ ـ مفهوم الدين.

٢ ـ مفهوم الدولة.

٣ ـ مفهوم العلمانية.

٤ ـ مفهوم المدنية.

٥ ـ مفهوم المجتمع العربي ـ الإسلامي.

وبودّي مناقشة مفهومين اثنين منهما، بقدر من التفصيل، التزاماً بالحدود

الضيّقة لأي تعقيب، وهما مفهوم الدين، ومفهوم الدولة، مقرونة بإطلالة على احتمالات تطور هذه العلاقة راهناً.

أولاً: مفهوم الدين

على خلاف جلّ الباحثين، يتحدث بلقزيز، بصواب، عن مستويات وأشكال عدّة للدين في سياق البحث.

لعلّ من المفيد ترسيم هذا الحقل. فالدين هو عقائد، تحدد طبيعة الخالق والكون، وتحدد طبيعة الاجتماع البشري، ثم طبيعة العلاقة بين الاثنين. وبهذا فالدين منبع، مباشر أو مؤول، لقواعد تنظيم الاجتماع البشري، مهما كان شكل هذه القواعد، ومنبع للحياة الاجتماعية (من الختان، إلى القران، إلى المأكل والملبس، إلى المدافن)، وناظم للعبادات (الشعائر والطقوس)... إلخ؛ هو دين هذا العالم، بما فيه من رغائب في العافية، ووفرة الأرزاق، والنصر في الحروب، وما بينهما. وهو يشكل بهذا محور الثقافة، بل سمتها الأبرز في الحقبة الميتافيزيقية (بتعبير أوغست كونت)، كما أنه، بهذا المعنى، على تضاد وتوافق مع الثقافات السابقة أو اللاحقة له.

لكن الدين ليس محض عقائد، فهو، **أولاً**، مؤسسة تنتج وتعيد إنتاج العقيدة، وتنظّم انتقالها إلى الأجيال، عبر نظام التعليم الديني. قد تكون مركزية، مندمجة بالدولة، أو، في شروط تاريخية أخرى، لامركزية مستقلة عن الدولة (إيران منذ العهد القاجاري ـ وليس الصفوي، حيث كان الاندماج شبيهاً بالنموذج السنّي)، وتدير هذه المؤسسات قوى اجتماعية، متماسكة، محافظة (في الأغلب)، تستمد موقعها الاجتماعي من قوة نفوذ المقدس. وأي مساس بهذا الأخير هو تهديد لوجودها الاجتماعي، بل الحياتي. والدين، **ثانياً**، هو فضاء التديّن الشعبي، المنفصل عن الفقه، والمرتكز على الطقوس، كالطرق الصوفية، أو جماعات المتصوفة، في الإسلام السنّي، وأيضاً في الإسلام الشيعي في إيران وحدها (لوجود تقاليد عرفانية صوفية عريقة في الحضارة الإيرانية)، وأيضاً الطقوس الحسينية (المواكب، التشابيه، الزيارات) على الجانب الشيعي كله.

وتنتظم هذه جميعاً (الطرق، الجماعات، الطقوس) في بنى اجتماعية، ارتبطت قديماً بالأصناف (النقابات) الحرفية، وعصبويات الأحياء (المحلات أو الحارات) في المدن، واستقرت في تكايا وزوايا... إلخ. وقد شكّل تفكك

الحرف ونقاباتها، نتيجة تطور الاقتصاد الحديث، انتهاكاً لهذه الأشكال التنظيمية من التديّـن الشعبي على صعيد أسباب العيش، كما على صعيد القيم وطراز الحياة، مثلما أن الإجراءات السياسية (البوليسية) ضد هذه البنى حرم أفرادها من فضاءات تضامن اجتماعي وهوية محلية.

ثالثاً وأخيراً، شهد القرن العشرون، إلى جانب المؤسسة الدينية الرسمية، وروابط التدين الشعبي، ظهور شكل جديد من التضامنيات، هو الحزب السياسي الإسلامي، المستمد من التجارب التنظيمية للحركات العلمانية. ولنكن على يقين أن هذه الحركات انطلقت في بداياتها الأولى من المجالات الاجتماعية للطرق الصوفية، والمؤسسة الدينية، وروابط التديّن الشعبي، ولعل دراسة مقارنة للأصول الاجتماعية لمنشأ وكوادر الحركات في أطوارها المبكرة تؤكد هذه الحقيقة.

الخلاصة، مثلما أن من الضروري تمييز الفضاء العقائدي للدين (المذاهب الفقهية المختلفة)، فإن من الضروري تمييز أنماط المؤسسات والبنى المختلفة لتنظيم الدين، والعلائق في ما بينها، وتعيين القوى والشرائح التي تشغل هذه الفضاءات.

ثانياً: مفهوم الدولة

حرصت ورقة د. بلقزيز على تنميط دول الماضي (الدولة الدينية، الدولة السلطانية)؛ هذا التنميط قائم منذ ابن خلدون، سوى أن الأخير يستخدم تعبير: الخلافة بديلاً من «الدولة الدينية». الدولة هي أكبر مشكلة في التاريخ العربي ـ الإسلامي، فالإسلام نشأ في حاضنة قبيلة ـ مدينة، لم تتطور فيها الأشكال السياسية الناضجة بعد، أي كان يسودها ما سمّاه ابن خلدون «الملك الطبيعي» أو الرياسة (أو المشيخة في العرف القبلي)، وليس الملك السلطاني (الإمارة).

بتعبير آخر، كان مجتمعاً ما قبل سياسي.

من هنا تفاعل المجتمع، لحلّ هذه المسألة، مع مصادر القرآن والحديث، كما مع العرف والتراث القبليين. هل الرياسة (الخلافة) هي في قريش بعامة أم في أسرة (بني هاشم) أم حتى في بيت محدد، أم الأمر مباح لكل مسلم؟ هذه هي الانقسامات الكبرى. لكن هذه الانقسامات تكشف عن توترات انتقال القبيلة من التنظيم الذاتي للملك الطبيعي، من المجتمع ما قبل السياسي، إلى إنشاء كيان فوق قبلي، أي سلطة سياسية هي نواة الدولة. في هذه التوترات، نجد العناصر التي تحكم تنظيم الرئاسة السياسية، هي القرابة (البيت)، أو قيم الأقدمية

(الشيوخ) أو قيم الإيمان (الدين)، أو قيم الزعامة المجتمعية (أهل الحل والعقد). الانقسامات السياسية، اندمجت على مدى قرنين، بالتأويلات الفقهية.

أكبر تعديل لهذا الترتيب، وقع على الجانب السنّي، على يد الماوردي، بتقسيم الزعامة السياسية ـ الدينية (الخلافة) على حامل السيف، وحامل القداسة. وتكرر هذا، على الجانب الشيعي، عند تأسيس الدولة الصفوية، على يد الفقيه علي الكركي الذي عيّن الشاه بصفة نائب الإمام، فيما عيّنه الشاه بصفة مفتي العصر (انفصل هذان المنصبان في العهد القاجاري في القرن الثامن عشر). هذا الترتيب يشير إلى فصل وظيفي بين الدنيوي والمقدس، والحكم بمزيج من الشريعة والأحكام السلطانية.

أما نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، فهي فترة عملية الانتقال للدولة الحديثة. ولدينا هنا ثورتان: المشروطية الإيرانية عام ١٩٠٦، وثورة الاتحاد والترقي عام ١٩٠٨، فكلاهما ثورة دستورية لتقييد الحكم السلطاني وتحديث الدولة (إنشاء الدولة التنظيمية).

وتنطوي المعركة لبناء الدستورية على كل العناصر الإشكالية لبناء الدولة اليوم.

الدولة، في الفكر الإسلامي ما قبل الحديث، هي دولة مقدسة، تستمد شرعيتها من الدين (المفتي، المجتهدون. . . إلخ). على الجانب السنّي يتجسد ذلك في مفهوم الخلافة (آل عثمان ادعوا تنازل آخر خلفاء بني العباس لهم)، وعلى الجانب الشيعي في مفهوم الإمامة (للإمام الغائب وكل السلاطين غير شرعيين بانتظار ظهور الإمام)، وفي مفهوم الشريعة كمصدر وحيد للتشريعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية (إلى جانب الأوامر السلطانية المقبولة كتحصيل حاصل)، ومفهوم أهل الذمة لغير المسلمين، ومفهوم دار السلام ودار الحرب (دولة الإسلام بإزاء عالم الكفار).

ثالثاً: إنجازات الحركة الدستورية

١ ـ إلغاء فكرة قداسة الحاكم؛ فهو دنيوي يمكن استبداله (انظر الأفغاني ومحمد عبده)، أو هو «غير شرعي»، أو غاصب لمنصب الإمام (انظر النائيني ـ كتاب: **تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة**).

٢ ـ إحياء مفهوم **أهل الحلّ والعقد** بوصفه هيئة تمثل الجماعة (المجتمع)،

وهو البرلمان، بحسب تأويل الأفغاني ـ عبده، وهو تطبيق لمبدأ المصلحة (النائيني).

٣ ـ **إسناد حق تشريع القوانين إلى الجماعة، في مناطق الفراغ** التي لا تغطيها الشريعة (في إيران ـ اختيار ٥ فقهاء يندرجون في البرلمان لتجنّب أي تعارض مع الشريعة).

٤ ـ تجاوز مبدأ أهل الذمة إلى فكرة الجماعة الوطنية.

هذا الاتجاه الدستوري ـ الحديث انطلق من منبعين: رجال الدولة، وفقهاء الدين المساندين للنزعة الدستورية، لتحديث الدولة السلطانية، وانتقالها إلى دولة تنظيمية ـ دستورية.

لقد انطلقت حركات الاحتجاج، الإسلامية الطابع، من منابع عدة، بعضها محافظ، وبعضها مناهض للطابع الاستبدادي، الذي ميز حركة تحديث الدولة، ابتداءً من الاعتراض على إلغاء الخلافة، مروراً بالاعتراض على مساواة المسلمين بغير المسلمين، وقوانين تنظيم الأسرة، وتعليم الإناث، أو حتى قوانين الإصلاح الزراعي (على الجانب الاجتماعي المحافظ)، وعلى تجاوزات الدولة على الحريات الدينية والطقوس والعبادات (الجانب العقائدي) وعلى احتكار السلطة عبر نظام الحزب الواحد (المجال السياسي) وسط تحولات اجتماعية اقتصادية، قوّضت مكانة الطرق الصوفية، والمؤسسات الدينية (التعليم الديني) بعامة، وأعلت شأن المعرفة الوضعية الجديدة، وحاملها الاجتماعي: الطبقات الوسطى.

وتحوّلت الدولة الحديثة في الفكر الإسلامي، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، إلى دولة جاهلية (قطب) أو دولة كافرة (المودودي)، أو دولة غاصبة (الخميني). واندرج عنصر جديد في الاعتراض الإسلامي: النزعة القومية (ضد إسرائيل والولايات المتحدة). وليس من قبيل المصادفة أن يتحول الشيطان من كائن أثيري إلى دولة قومية هي الولايات المتحدة في الخطاب الخميني. أو أن يغذّي الصلح مع إسرائيل الاحتجاج الإسلامي بقوة أكبر (اغتيال السادات). لكن الدولة التنظيمية الحديثة وجدت لتبقى. وثمة تصادم بين التصور الأيديولوجي الإسلامي الراهن للدولة، والموقف العملي الفعلي إزاءها.

لدينا الآن **ثلاثة** نماذج للدولة «الإسلامية»: النموذج الإيراني، والنموذج التركي، وهما ينتميان إلى مفهوم الدولة التنظيمية الحديثة، أما النموذج الثالث، الدولة السعودية، فهو ينتمي إلى مفهوم الدولة السلطانية الانتقالية.

لنلاحظ أن إيران، بعد ثورة ١٩٧٩، تنطوي بنيوياً على عنصرين متنافرين: **الأول** العنصر الجمهوري: رئاسة، مجلس وزراء، برلمان، مجلس قضاء، في تقسيم مؤسسي يحمل كل ملامح الدولة التنظيمية الحديثة. بإزاء ذلك، هناك العنصر المقدس (الإسلامي)، والمرشد (المجتهد الأعلى)، ومجلس حماية الدستور (نصفه من رجال الدين)، ومجلس تشخيص المصلحة (رجال دين). النصف الأول دنيوي، والنصف الثاني مقدس (ديني). كما أن الأول يخضع للثاني، وهو بالتالي حكم ثيوقراطي محدث، يحمل مؤسسياً سمات الدولة الحديثة، ومقيد بمؤسسات جديدة إكليروسية، مهيمنة، على أساس قومي (إيراني). ولهذه البنية المتناقضة أساسها السوسيولوجي. إنه مجتمع زراعي انتقالي، سكان المدن فيه (عشية الثورة) ينقسمون إلى ٢/٣ فقراء مهاجرين من الأرياف، مندمجين بشبكة الجوامع والحسينيات، و١/٣ طبقات وسطى حديثة، معادية لنظام الشاه، ومتطلعة إلى التغيير. تحالف الاثنين مع عمال المدن هو أساس نجاح الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩، وانفصالهما الآن هو أساس الأزمة البنيوية الراهنة. ومع نمو الطبقات الوسطى إلى نحو ٢/٣ سكان مدن، وتراجع الوزن النسبي لفقراء المدن، وضعف الهجرة إليها، تتولد توترات لا بد من أن تفضي، في المدى البعيد، إلى تعديل بنية الدولة باتجاه هيمنة الشطر الجمهوري، على الشطر المقدس، وإخضاعه لخيارات الأمة (عبر النظام الانتخابي)، في بلد يحمل أهم سمتين في المنطقة: عمق الذاكرة والتجربة الدستورية، من جانب، وعمق حركة المجتمع الحديث القادر على التغيير من دون انقلابات عسكرية، بل بحركات قاعدية مدنية، من جانب آخر.

في المقابل، نما النموذج الإسلامي التركي، وترعرع في حاضنة دولة حديثة، رغم طابعها الاستبدادي، بموازاة تقاليد دستورية ـ برلمانية، وعسكرية ـ انقلابية متمازجة، وطبقات وسطى، حديثة، متسعة. لكن، على خلاف الجمهورية الإيرانية، كانت المؤسسة العسكرية هي الباني للجمهورية التركية، وليس الإكليروس، وبأيديولوجيا علمانية حديثة، لا أيديولوجيا إسلامية منغلقة.

ومثلما أن بنية الدولة الإيرانية ثنائية، مشطورة إلى نصفين: دنيوي/ إكليروسي (يشمل هذا حتى المؤسسة العسكرية بوجود جيش نظامي وحرس ثوري)، فإن بنية الدولة التركية ثنائية هي الأخرى مشطورة إلى نصفين، عسكري ومدني.

ويبدو هذان النموذجان الرئيسيان هما الأكثر تمثيلاً لتركيبة (إن لم أقل محنة)

الدولة في العالم العربي ـ الإسلامي (مستثنين الدول السلطانية النامية من سلطة الشيوخ والأمراء القبليين في الجزيرة العربية).

ويرتبط تاريخ الدولة الحديثة، أي هذه الحدود، بتاريخ نشوء الجيوش الدائمية في رقعتنا الحضارية. قبل قرن ونصف القرن، لم يكن ثمة جيش دائم، باستثناء مصر محمد علي على قاعدة مركزية زراعية (مركزة موارد ريوع الأرض بيد الدولة)، وكان محمد علي نفسه محارباً ارتقى إلى ملك. أما في الدولة العثمانية، فكان نظام الانكشارية والسباهي (الفرسان أصحاب الإقطاعات)، وكان مصيره التفكيك بعد سلسلة هزائمه أمام أوروبا الصناعية الصاعدة. أول مرسوم لإنشاء جيش دائم بهدف إنقاذ الدولة انتهى بكارثة. تنظيم أول جيش دائم (أربعينيات القرن التاسع عشر) تطلب خبراء أجانب (فرنسا)، ونظام جنود محترفين بسراويل أوروبية، ما أدى إلى تدمير صناعة «الشراويل» المحلية، وتفكيك تنظيمات الإنكشارية. تضافرت هاتان القوتان الاجتماعيتان مع مفتي الديار، فصدرت فتوى بهدر دم السلطان العثماني، الذي قتل شر قتلة.

هكذا تأخر إنشاء أول جيش دائم قرابة ٤ عقود تقريباً، مثلما تأخر تأسيس أول وزارة للحربية والحقانية (العدل)، وتأخر معها تأسيس أول دستور وبرلمان. هنا نلحظ تضافر الاجتماعي مع الديني في تقويض تحديث مؤسسات الدولة، وبالأخص العسكرية، والمؤسسة العسكرية هي مؤسس الأمّة التركية الحديثة، وهي عنصر التحديث الرئيسي، وقد توطدت بهذه الصفة. وبقي تلازم العاملين العسكري والمدني، سمة جوهرية للنظام السياسي. ولم ينحسر تأثير المؤسسة العسكرية إلا بعد تحول اجتماعي شهد نمو واتساع الطبقات الوسطى، وطبقة نافذة من رجال الأعمال (تركيا هي البلد الرقم ١٦ في المرتبة الاقتصادية عالمياً). من هنا تواتر وتناوب الانقلابات العسكرية وفترات النشاط السياسي الدستوري ـ المؤسسي.

ولعلّ ذلك هو أحد منابع الإرث المدني للدولة التركية، رغم طابعها الاستبدادي أو التسلطي العام.

لقد نما التيار التركي الإسلامي في حاضنة هذا الإطار العام، بإزاء مؤسسات راسخة، ودستور علماني، وعلى قاعدة عمل دستوري ـ برلماني، ما يفسر طابعه السلمي ـ المدني، واعتداله. وبالطبع، يمكن إضافة عوامل أخرى: المذهب السنّي الحنفي، وهو أكثر المذاهب السنّية اعتدالاً ووسطية؛ واقتصاد السوق (خلافاً للاقتصاد الريعي) هو أكثر العتلات الحديثة تقييداً لجبروت الدولة

المنفلت؛ وسعة الطبقات الوسطى الحديثة، وهي أكثر القوى الاجتماعية قرباً من المدنية الحديثة (ورقة الباحث التركي غنية في هذه الأبواب جميعاً).

وباختصار ما كان بوسع نموذج الإسلام التركي أن ينحو للاعتدال لولا قوة الاعتراض المؤسسية والاجتماعية والثقافية.

إزاء هذين النموذجين من الدولة الإكليروسية (الثيوقراطية في إيران) والدولة العلمانية (تركيا)، ثمة نموذج الدولة السلطانية، التي تمر بمرحلة انتقال من البداوة إلى الحداثة، ومن دولة الأسرة إلى دولة التنظيمات، ومن مجتمع رعوي ـ زراعي إلى مجتمع خدمي تجاري، وأعني السعودية. هذا النموذج السلطاني ـ الريعي هو نسيج وحدة البنية المركزية للدولة التي تقوم على تحالف سلطاني ـ إكليروسي، ومدعم بثروة ريعية هائلة، ممركزة ومسندة باقتصاد أوامري أساسي، واقتصاد سوق تكميلي. في عملية الانتقال الجذّية، ينشطر المجتمع من أقصاه إلى أقصاه، ولعل أبرز معالم الانشطار في المجال الثقافي ـ الاجتماعي، نشوء قطاعات اجتماعية واسعة تعتمد التعليم الحديث، بإزاء خريجي التعليم الديني، أو تعتمد الاقتصاد الحديث بإزاء الاقتصاد الريعي، وسط انغلاق النظام السياسي على التغيير، وانعدام المشاركة، وهي توترات كما نرى تتجلى في العلاقة المحتدمة بين المؤسسة السياسية السلطانية، والمؤسسة الدينية، وتنتقل إلى الفضاء الاجتماعي برمّته. هذا النموذج مأزوم شأن النموذج الإيراني.

وبوسعي القول، اعتماداً على معطيات المسوح الميدانية، إن هذين النموذجين غير قابلين للتكرار في المحيط العربي، رغم تأثيرهما الأيديولوجي ـ السياسي المحسوس في الوطن العربي.

رابعاً: ماذا يواجه الإسلاميون في هذا السياق؟

تقف ورقة د. بلقزيز، الغنية بالتاريخ والمفاهيم، عند حدود المبادئ العامة لما «ينبغي» أن يكون، وليس لما «يمكن» أن يتطور. القواعد الأربع التي تخلص إليها الورقة، هي، من وجهة نظر القوى المدنية، برنامج عمل؛ فمثلاً إن الحق في استلهام الدين (القاعدة الأولى) يمارس يومياً، بوصفه اجتهاداً، والتشديد على الطابع المدني لكل تكوين حزبي (القاعدة الثانية)، واحترام الطابع المدني للدولة (القاعدة الثالثة)، واحترام النظام الديمقراطي التداولي (القاعدة الرابعة)، هي مطالب سياسية برنامجية. لكن السؤال المركزي هو: ما المسار الفعلي الذي

ستنتهجه الحركات الإسلامية في الممارسة؟ هذا المسار لن يتحدد بالطبع، بما يمكن أن نأمل، بل يتقرر بعوامل أساسية: بنية الدولة، هيكلية الاقتصاد، توازن القوى الاجتماعية، الطابع العام للثقافة الوطنية والسياسية، وأخيراً، لا آخراً، طابع الحركات الإسلامية والعلمانية، لجهة تنظيمها، ومواردها، وبناها التحتية، سواء في البلد المعني، أو في الإطار الإقليمي والعالمي الأوسع.

وفي تخمين جامح، واستنتاج أولي هلامي بعض الشيء، أظن أن الحركات الإسلامية التي ارتقت مدارج السلطة بالوسائل الدستورية، خلافاً للجيوش التي مارست الاستيلاء بوسائل العنف، لا يمكن أن تحتفظ بالسلطة بوسائل مغايرة لما هو دستوري ـ برلماني، فهي بذلك تفقد أساس شرعيتها. هذا **أولاً**.

ثانياً، إن استمرار الإسلاميين في السلطة رهن بالأداء السياسي، ورهن بالقدرة على الانتقال من التصور الأيديولوجي لمجتمع العدالة (وفق شعار: «الإسلام هو الحلّ») إلى التصور العملي لحل القضايا المطروحة على بساط العمل.

ينطبق هذا على المفهوم الإسلامي الأيديولوجي للدولة بشكل أساسي، وبخاصة مسألة بناء دولة القانون (حيث لا مكان لأهل ذمة أو طوائف)، انطباقه على مسألة بناء الأمّة (تجاوز انقسام الأديان والمذاهب).

ثالثاً، إن البرامج الإسلامية بعامة، تتسم بطابع أخلاقي ضيق وقسري (الحجاب، الفصل بين الجنسين، قانون الأسرة، على سبيل المثال)، كما أن لبعض التيارات (السلفية خصوصاً) عداءً مكيناً لكلّ منتجات الحداثة (من خروج المرأة إلى العمل، إلى منع الصحون اللاقطة، على سبيل المثال). وإن السياسات الاجتماعية المستمدة من مثل هذا التصور والتأويل للقيم الشرعية، يضع الإسلام السياسي في تصادم تام مع قطاعات حضرية اجتماعية واسعة، رغم وجود شرائح مدينية محافظة تتكيّف مع هذه التأويلات.

بالوسع الاستمرار بهذه القائمة وتوسيعها، لكنها تكفي للتدليل على ميادين التصادم بين التصورات الأيديولوجية وميادين الممارسة العملية. إلا أن تكيّف التيارات الإسلامية لن يتحقق تلقائياً من دون احتدام هذه التعارضات، ومن دون توافر قوى اجتماعية معاكسة، ضاغطة. هكذا تحقق الاعتدال التركي، وهكذا يمكن أن يتحقق الاعتدال في سواه من النماذج.

المناقشات

١ ـ مايكل هدسون

أقدّر تصنيف د. بلقزيز الدول إلى ثلاث فئات: دول خاضعة لحكم رجال الدِّين، ودول تستمدّ شرعيتها من الدِّين، ودول علمانية؛ وأقدّر أيضاً إشارته إلى اتجاهين متمايزَين ضمن فئة الدول العلمانية: **الأول** هو العلمانية «المناوئة لرجال الدِّين»، كما في فرنسا إبّان الثورة، وروسيا في زمن البلاشفة، **والثاني** هو العلمانية «السلبية» في دول مثل الولايات المتحدة. وبوصفي مواطناً أمريكياً، أرغب في تذكير زملائي بأن التجربة الأمريكية معقدة ومتناقضة في الظاهر. فمن ناحية، ربما يكون الأمريكيون أكثر الشعوب تديّناً في المجتمعات الغربية بعد الثورة الصناعية. ومن ناحية أخرى، يؤكد دستور الولايات المتحدة ومؤسساتها وممارساتها على فصل الكنيسة عن الدولة. لكنّ السياسات اليومية منشغلة بقضايا دينية، كالإجهاض مثلاً. وبينما يشدّد الدستور على احترام الأمريكيين لجميع الأديان، تشير الممارسات التاريخية إلى تمييز ممنهج في الماضي ضدّ الكاثوليك واليهود؛ وكذلك يعاني الأمريكيون المسلمون ضغوط اليوم (ولا سيما بعد ١١ أيلول/ سبتمبر). وبما أنه لا تكاد توجد قيود على حرّية التعبير، شهدت الولايات المتحدة العديد من حوادث التحريض والعداء للأديان، مثل مناوأة البابوية ومعاداة السامية. واليوم، هناك أمثلة على «الإسلاموفوبيا» بكل أسف. والواضح أن التوترات بين الداعين إلى حماية الدولة من الدين وحماية الدين من الدولة من ناحية، وبين المدافعين عن حرية التعبير المطلقة عملياً من ناحية أخرى، تُسبب للولايات المتحدة كثيراً من المشكلات في الداخل وفي الخارج. وفي المقابل، عندما وقعت حادثة مؤخراً في سنغافورة، وهي دولة نظامها الديمقراطي الليبرالي ضعيف، حين نُشرت تغريدة تضمنت إهانة لممارسات المسلمين الملايويين، عاقبت الحكومةُ المذنبَ على الفور. يرجَّح اعتبار هذا الردّ مفرط الشدّة وغير قانوني في

الولايات المتحدة. وبالتالي، لإبقاء هذه الاحتكاكات تحت السيطرة، يلزم إبرام «ميثاق اجتماعي» راسخ وشرعي، وهو الأمر الذي يشدّد عليه بحقّ د. بلقزيز. لذلك، تخضع العلاقات بين الدِّين والدولة لنقاش مستمرّ حتى في دولة «علمانية» مثل الولايات المتحدة.

٢ ـ حسن حنفي

لديّ خمس ملاحظات:

أ ـ لم تنشأ قضية الدين والدولة من تسربها من الثقافة الغربية. فلكل ثقافة ظروفها. في الإسلام هناك قضية مسؤولية الإمام أو الحاكم أو الوالي أو المحتسب عن تطبيق الشريعة الإسلامية، وليس الصراع بين الكنيسة والدولة، كما هو الحال في الغرب.

ب ـ يُنظر إلى نموذج التقريب بين الدين والدولة نظرة سلبية؛ تسييس الدين وتديين السياسة. والتقريب بينهما أحياناً يفيد، كما حدث في دور الإسلام وتمكّنه من طرد الاستعمار الفرنسي في الجزائر، وضد الغزو السوفياتي، ثم الأمريكي في أفغانستان، وفي كل الثورات ضد الحاكم الظالم والمحافظة على الهوية.

ج ـ هل يسمع الشاب المسلم المنتسب إلى الحركة الإسلامية بأن لفظ «دولة» لا يوجد في القرآن إلا في آية ﴿**كي لا يكون دولةً بين الأغنياء منكم**﴾ (سورة الحشر، الآية ٧)، بمعنى التداول، وليس الدولة السياسية؟ كما أن الدولة الحديثة هي من مخلّفات سقوط دولة الخلافة، وتحولها إلى دولة أمنية، حدودها مصطنعة، وسياستها متحالفة مع الغرب، فجزّأت الأمة. ولم تنجح الأيديولوجيات العلمانية للتحديث في المحافظة على استقلال الأمة وتنميتها. ضاعت نصف فلسطين في العصر الليبرالي عام ١٩٤٨، وضاع النصف الثاني في العصر القومي الاشتراكي عام ١٩٦٧.

د ـ بعض التصريحات من النظم السياسية المحسوبة على الدين بالنسبة إلى استمرار العلاقة الودّية مع أمريكا، ومعاهدات السلام بين العرب وإسرائيل، هو من نوع المناورات السياسية، وما في القلب في القلب.

هـ ـ كيف يستطيع هذا الخطاب النخبوي للمثقفين أن يؤثر في الواقع السياسي الحالي لحلّ هذا الاستقطاب وتجاوزه إلى إبتداع طريق ثالث جديد يحاول البعض البحث عنه؟

٣ ـ الحبيب الجنحاني

ورد في البحث حديث عن نماذج في علاقة الدولة بالدين، وهي نماذج متعدّدة من دون ريب، منها نموذج تهميش الدين، وهنا ذكر النموذج البورقيبي، وأقول توضيحاً لهذه الملاحظة إن الزعيم الحبيب بورقيبة لم يكن يهدف إلى تهميش الدين بعد الاستقلال، وإنما خشي من تأثير التيار المحافظ داخل الزيتونة تأثيراً سلبياً في مشروعه التحديثي، وفي مقدمته مشروع تحرير المرأة الذي أقرّه في مجلة **الأحوال الشخصية** شهوراً قليلة بعد توليه رئاسة الحكومة، وقبل أن يصبح رئيساً للدولة.

وأثناء إعداد المجلة، استعان بالتيار التنويري داخل المؤسسة الزيتونية، واجتهد في سن قانون يعتبر بعد أكثر من نصف قرن قانوناً رائداً في المجتمع الإسلامي.

ولا ننسى أن بورقيبة استعان بالإسلام في معركة التحرر الوطني، ولكنه قاوم المتاجرين بالإسلام من شيوخ الزوايا، والفئات التي تعاونت من قبل الاستقلال مع الإدارة الاستعمارية.

٤ ـ الشيخ جواد الخالصي

لم أتمكّن ـ بشكل دقيق ـ من معرفة الفوارق بين المساحات الثلاث المذكورة في البحث، رغم وضوح موادها الداخلية، مع أن النموذج الأهم في تاريخ العرب والإنسانية لم يحظ بالمتابعة الكاملة واللازمة، فما هو موضوع الخلافة بعد الرسول (ﷺ) الخلافة الراشدة، وما هو موقع فقهاء الصحابة، ومنهم أئمّة أهل البيت، في هذه الدولة وعموم الحياة السياسية؟ وبالتالي ما هي علاقة الدين بالدولة في تاريخ العرب، وإلى اليوم في ظل المتغيّرات التي تحصل، والتي حصلت هنا وفي دول الجوار الإسلامي، مثل إيران وتركيا؟

إن الحديث عن تاريخ الدولة والخلافة الراشدة يشكل أساساً مهماً لفهم حدث اليوم والعلاقة بين الدين والدولة. وهو ما لا يمكن فهمه من دون الإحاطة الدقيقة بالصراع بين العالم الغربي ـ بوجهته الاستعمارية ـ والأمة ودولها وشعوبها، وظهور ما يسمّى الدول العلمانية بالوصف الثاني ـ وهو الدولة المعادية للدين، كما جرى في تركيا وإيران والعراق منذ مطلع القرن الماضي ـ وكذلك ما جرى في دول أخرى، حيث كانت مقاومة الهجوم الاستعماري الغربي، بماكينته

العسكرية القاسية، مرتكزة على عقيدة إسلامية إيمانية دفعت الشعوب إلى رفض الاستعمار ومخططاته ومقاومته، وهذا واضح في كل مساحة بلادنا العربية والإسلامية.

وفي العراق، منذ الاحتلال البريطاني إلى الاحتلال الأمريكي، وما جاء معهما من مفاهيم حول الدين والدولة، وفصل الدين عن السياسة.

إنني أدعو الإخوة الباحثين إلى دراسة هاتين النقطتين الحساستين ـ تجربة الخلافة الراشدة وتمييزها من الملك العضوض ـ والهوية الإيمانية لشعوبنا بوجه عام، وليس لأحزاب وفئات ونخب، والبحث فيهما للحصول على نموذج من دولة حديثة يمكنها أن تحتفظ بحقائق الدين، مع احتفاظها بحقوق الشعوب ودورهم في إدارة حياتهم وتنظيم توجهاتهم السياسية.

في هذا المجال، أؤكد أن أهم ما يميّز الانتماء الإسلامي الدقيق إلى هذه الأمة، هو الدفاع عن استقلالها، ورفض الانصياع لمخطّطات الدول الغربية التي لم تأتنا بالرفاهية والديمقراطية، كما قالوا، بشكل متواصل، وآخرها ما جرى في العراق بعد الاحتلال الأمريكي.

٥ ـ عبد الحسين شعبان

قدّم إلينا د. عبد الإله بلقزيز باقة ملوّنة من الأفكار بخصوص علاقة الدين بالدولة، ولا سيما أنه قد أتى على العديد من محاور الندوة، الأمر الذي سيترك تأثيراته في بقية الجلسات والحوارات، ليس بسبب غنى بحثه، بل لتنوّع موضوعاته وشموليتها وتوزّعها على عناوين متعددة، الأمر الذي سيؤثر في مخطط الندوة ككلّ، خصوصاً في مناقشة ما ورد فيه اتفاقاً أو اختلافاً، لأنه شكل بحثاً مفتاحياً للندوة ككلّ.

وهنا أودّ أن أسجل ثلاث ملاحظات سريعة ذات طبيعة منهجية:

أ ـ الملاحظة الأولى كان المفترض أن تخصص الندوة مبحثاً خاصاً للماركسية والدين وعلاقة ذلك بنظرية الدولة، وذلك امتداداً لأطروحات مونتسكيو وكتابه **روح الشرائع** الذي تأثر به ماركس كثيراً، وجان جاك روسو وهيغل وتوماس هوبز، بشأن طبيعة الدولة ونظامها السياسي، فضلاً عن علاقة الحكام بالمحكومين، مثلما كان من الضروري تخصيص مبحث خاص عن سوسيولوجيا الدين وتأثيراتها في الماضي والحاضر في البنى والتراكيب الاجتماعية والقانونية والثقافية.

وأظن أن موضوع الماركسية والدين ليس ماضوياً أو متحفياً مثلما قد يتصوّر البعض بسبب انهيار الكتلة الاشتراكية السابقة، بل على العكس تماماً، خصوصاً ما أفرزته الأزمة العامة للرأسمالية في طورها الجديد، ولا سيما منذ عام ٢٠٠٨ وإلى حد الآن، تلك التي تجلّت بانهيار مصارف عملاقة وشركات تأمين كبرى ومؤسسات «عولمية» فوق قومية وعابرة للقارات، ناهيكم من تصدّع اقتصاديات البلدان الصناعية الكبرى وتأثرها مالياً، وهو ما انعكس على صعيد العالم أجمع، الأمر الذي دفع البعض إلى التفتيش في كتب ماركس والماركسية عموماً عن أسباب الأزمات الدورية للنظام الرأسمالي العالمي. وتجري اليوم، وفي الغرب بالتحديد، وعلى المستوى الأكاديمي والسياسي، إعادة قراءات جديدة لماركس والماركسية في أصولها، وفي تطورها، وذلك بالاستعانة أحياناً بالمنهج الجدلي، الأمر الذي يحتاج إلى قراءة نقدية جديدة لماركس والماركسية عموماً.

وهناك سبب آخر يتعلق بأهمية إدراج الماركسية ضمن محاور الندوة، لأن الأمر يتعلق بأوضاع الحاضر وأوضاع المستقبل، وخصوصاً أننا نعيش في فضاء الربيع العربي،وما أفرزه من أطروحات وإشكالات بشأن علاقة الدين بالدولة. وستكون الماركسية حاضرة في مثل هذه النقاشات، خصوصاً موضوع الحقوق والحريات والموقف من الأقليات، وأقصد بذلك «التنوّع الثقافي» في مجتمعات «متعددة القوميات والأديان». وكذلك الموقف من حقوق المرأة وقضايا التقدم الاجتماعي، ناهيكم من العدالة الاجتماعية، جوهر الصراع الإنساني.

لقد أثرت الماركسية في حياتنا الثقافية والفكرية والسياسية طيلة فترة الخمسينيات والستينيات وما بعدها، اتفاقاً واختلافاً، وعلى الرغم من أن بعض المتفلتين أو المتحوّلين، بدأوا بالعزف على وتر آخر بحجة ذبول الماركسية وانتهاء عصر الأيديولوجيات، وظفر الليبرالية على المستوى الكوني، وانهيار المنظومة الاشتراكية العالمية، لكنها، أي الماركسية، لا تزال مؤثرة، وخصوصاً في الموقف من مستقبل الدولة وعلاقتها بالدين، وهو ما وجدناه اليوم يناقش في الكثير من المحافل الأكاديمية في الغرب، فضلاً عن الأوساط السياسية، ثم انعكاساته وتأثيراته ليس في أوروبا وأمريكا فحسب، بل في دول أمريكا اللاتينية، مثلما سيكون موضوع نقاش في وطننا العربي، ولا سيما بعد التطورات الأخيرة، حيث يحتدم موضوع فصل الدين عن الدولة، وإعادة

صياغة هذه العلاقة وفقاً لتوافقات جديدة بين القوى والأطراف السياسية والاجتماعية والفكرية.

وهنا أودّ أن أتوقف قليلاً، لحساسية الموضوع، ولفهم خاطئ شاع لعقود من الزمان، عند اعتقاد أو فرضية تم تعميمها تتعلق بموقف ماركس المعادي للدين، حيث نُسبت إليه مقولة «الدين أفيون الشعوب» التي أخذها عن إيمانويل كانط، حيث وردت في كتابه **الدين في حدود الفعل البسيط**، وقد قصد بها ماركس العلاقة المحددة والملموسة بين الكنيسة ودولة بروسيا في ألمانيا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وكان ماركس قد تناول وظيفة الدين مستفيداً من رؤية فيورباخ.

ولعل مثل هذا الاعتقاد الخاطئ بخصوص موقف ماركس من الدين شمل الماركسيين أحياناً في فهم خاطئ وطفولي، إزاء الصراع التاريخي بين المادية والمثالية، وهو ما تم التعامل به بسذاجة من جانب الأحزاب الرسمية السائدة، وخصوصاً أننا نتحدث عن مجتمعات دينية بوجه عام، وإسلامية بوجه خاص، وهو ما يمكن أن ندعوه الماركسلوجيا، أي الماركسية ضد الماركسية، علماً بأن ماركس لم يقصد باستخدام «الدين أفيون الشعوب»، الانتقاص من الدين بقدر ما أراد التعبير عن كون الدين يمكن أن يكون زفرة الإنسان ضد الظلم، وقد عبّر عن ذلك حين قال «روح عالم لا روح له». أما خصوم الماركسية، ولا سيما في عالمنا العربي والإسلامي، فقد استخدموا هذه المسألة بما يفسّرها ضد الدين، وذلك في صراعهم الأيديولوجي ضد الماركسية، وهو أمر سيعزل الماركسيين عن جمهور الكادحين الذين هم في الغالب من المؤمنين.

ب ـ **الملاحظة الثانية** بخصوص أنواع الدول وعلاقتها بالدين، سواء الدولة الثيوقراطية ونموذجها دولة الحق الإلهي أو الإكليروس، أو دولة السلطان، أو الدولة التي أطلق عليها الباحث «المتأدينة»، ولا سيما محاولة شرعنة الدولة بالدين، فقد كان بودّي ذكر نموذج الدولة الصفوية التي قامت على «تواطؤ» بين شرعيتين، إذا جاز لي القول، حيث كان من مصلحة الحاكم، ومن مصلحة رجل الدين تقاسم السلطة، فهي حق مطلق للحاكم في إدارة شؤون الحكم التي يؤيدها رجال الدين من دون أي تحفظ، وهي حق لرجال الدين بإضفاء نوع من القدسية على مقاماتهم وقبول تعاليمهم إزاء المحكومين،

الأمر الذي يمنحهم حقوقاً تتعلق بشؤون العبادات، وما يسمى بالحقوق الشرعية عند الشيعة.

هكذا حصل نوع من المساومة التي تمت بين السلطان ورجال الدين، فالسلطان يمنح الفقيه سلطات واسعة لإدارة العمل الأهلي، ويضعه في مكانة مقدسة، مقابل منح الفقيه، الشاه، التأييد الكامل، ودعم سياساته بلا حدود. وبموجب تلك الصفقة ارتسم شكل علاقة جديدة بين السياسي والديني، وبين الحاكم والمقدس، من دون أي اعتبار لشروط المواطنة المعبّر عنها آنذاك بـ «الرعية». ولعل هذا النموذج يستحق الدراسة، بحسب تقديري، وكان يمكن التفصيل فيه.

ج ـ الملاحظة الثالثة لها علاقة بموضوع ولاية الفقيه و«مجلس تشخيص مصلحة النظام»، ودور ما يسمّى المرجعية الدينية في التحالف بين السياسي والديني. وإن كانت فكرة ولاية الفقيه حديثة نسبياً، ولم تستقر في الفقه الشيعي، وهناك جدل بشأن ولاية الأمة وولاية الفقيه، واختلاف وتباين بين الولاية الكبرى والولاية الصغرى، بل إن هناك اعتراضات ضدها، لكن هناك طبعات جديدة لها.

فالطبعة الخمينية لولاية الفقيه ذهبت إلى ولاية الفقيه عبر السياسة، وهو ما قام به السيد الخميني عملياً، وهو ما شرحه مطوّلاً في كتابه **الحكومة الإسلامية** الذي هو سلسلة محاضرات ألقاها في النجف في الستينيات من القرن الماضي، واستندت إليها الثورة الإسلامية في السبعينيات، وصدرت منذ عام ١٩٧٩ عدّة طبعات من الكتاب الذي اعتبر مرجعاً يكاد يعلو على الدستور الإيراني، أو يشكل منطلقاً نظرياً له.

وقد أخذ الدستور الإيراني الإسلامي ذلك من روح رسالة الخميني، وإن حاول إضفاء أشكال جديدة على تطبيقاتها، ومع ذلك ظل الفقيه الولي فوق القانون وفوق إرادة «الأمة» المعبّر عنها بالانتخابات، وصلاحياته تكاد تكون مطلقة.

وفي حين يعتبر الخميني ولاية الفقيه دستورية، وليست مطلقة، بل مقيّدة بمجموعة الشروط والقواعد المبيّنة بالقرآن والسنّة، وحيث يقوم الولي الفقيه العادل والعالِم بتطبيق القانون الإلهي حين يتولى صلاحيات النبي وصلاحيات الأئمة المعصومِين الإثني عشر، من دون أن يتمتع بفضائلهم الشخصية.

وقد شرح **السيد علي خامنئي** المرشد الأعلى للجمهورية الإسلامية في إيران نظرية ولاية الفقيه في إيران وفكرة الحكومة الإسلامية في كتابه **الحكومة في الإسلام**، حيث يقول: إن صلاحيات ولاية الفقيه دستورياً هي الإشراف والتدخل والتأثير في كل سلطات الدولة التنفيذية والقضائية والعسكرية والتشريعية، ولا يصبح الرئيس رئيساً حتى لو انتخبه الشعب ما لم يصادق عليه الإمام، أي تكون للفقيه العالِم الولاية العامة والمطلقة.

أما في **الطبعة السيستانية** لولاية الفقيه، فهي غير معلنة، وربما هناك تحفظ «ما» من جانب المرجع «نظرياً» حول قبولها، لكن واقع الحال يعطي انطباعاً آخر، حتى وإن حاول السيستاني بعد الانتخابات العراقية الأولى عام ٢٠٠٥، أن ينأى بنفسه عنها، ولكن السياسيين ظلّوا يتوافدون عليه ليطلبوا مباركته على خطواتهم أو على نهجهم، حتى أصبح الأمر عُرفاً، ولم يعد السياسيون الشيعة يفعلونه فحسب، بل ذهبت إليه القيادات الأخرى في كل منعطف أو أزمة أو خلاف. وعلى الرغم من أنه نادراً ما كان يعطي رأياً صريحاً أو واضحاً، لكنه استمرأ هذا الأمر بصمت وهدوء، حين جاءت إليه ولاية الفقيه بطبق من ذهب، من دون أن يبذل جهداً بالذهاب إليها.

وتطرح اليوم في العراق مسألة ما يسمى «حكم الفقهاء» في إطار مناقشات البرلمان لقانون **المحكمة الاتحادية العليا**، باقتراح منح أربعة فقهاء إسلاميين حق النقض (الفيتو) ضد أي قرار يعتبرونه لا يتطابق مع الشريعة الإسلامية. ولعل في ذلك سعي من أصحاب الاتجاه المتنفذ إلى قضم تدريجي لبقايا الدولة المدنية أو محاولة لتديينها، ولمذهبتها.

مثل هذا الأمر سيجعل المحكمة الاتحادية العليا، باختصاصاتها الواسعة، عرضة لتحكّم فئة رجال الدين والقوى الدينية. أما خطورة المسألة فهي ناجمة عن الدور المنوط بالمحكمة الاتحادية، فهي المختصة بالرقابة على دستورية القوانين، وتفسير نصوص الدستور، والبتّ في التنازع بين القوانين الاتحادية، وكذلك البتّ في التنازع بين الحكومة الاتحادية والحكومات الإقليمية، كما أن مهمتها هي البتّ في نزاع حكومات الأقاليم والمحافظات، ناهيكم عن البتّ في الاتهامات التي توجّه إلى رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء والوزراء. ومن جهة أخرى، هي تصادق على نتائج الانتخابات، وتفصل في النزاع بين القضاء الاتحادي وقضاء الأقاليم والمحافظات، وذلك بحسب المادة الرقم (٩٣)

من الدستور العراقي الدائم (النافذ) المُستفتى عليه يوم ١٥ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٥.

وإذا كانت ثمة خشية لدى البعض على الإسلام، حيث راح يتشبّث بموقع متميّز للفقهاء يمنحهم بموجبه حق الفيتو، فمثل هذه الخشية غير واردة، بل وغير واقعية. فالدولة المدنية العراقية، وبغضّ النظر عمّن حكمها طيلة الثمانين عاماً الماضية قبل الاحتلال الأمريكي للعراق في عام ٢٠٠٣، لم تشرّع أي قانون يتناقض مع أحكام الشريعة الإسلامية، وهو الأمر الذي يبدو أن التعكز عليه هو بمثابة شمّاعة بوجه أي قرار أو قانون لا يتوافق مع بعض المصالح الحزبية أو الطائفية الخاصة. وإذا كان البعض يحاجج بالقانون الرقم (١٨٨) بشأن الأحوال الشخصية وحقوق المرأة في العهد الجمهوري الأول (حكم عبد الكريم قاسم)، فإن المسألة خضعت للتفسير والتأويل أيضاً، ناهيكم عن محاولات التسييس والإغراض.

من حق المحكمة أن تستشير خبراء بصفة دائمة أو مؤقتة أو في حالات معينة، وعندها سيكون رأي الخبير ليس كرأي القاضي، وهذا الأخير هو صاحب القرار. وهكذا، فإن رأي الخبير (في الفقه الإسلامي أو في القانون) سيكون غير ملزم حتى إذا أخذنا بنص المادة الرقم (٩٢) التي تتكوَّن المحكمة بموجبها من عدد من القضاة وخبراء في الفقه الإسلامي وفقهاء القانون...!

إن استقلال القضاء وفصل السلطات وتداولية السلطة سلمياً هو المدماك الأساسي الذي لا غنى عنه للدولة العصرية، ولا يمكن تحت أية حجة أو ذريعة إعطاء رجال الدين سلطات فوق سلطات القضاء أو تعطيل سير عمله واختصاصه، لتكييفه مع رأي هذا الفقيه أو ذاك، مهما أوتي من علم ومقدرة ودراية وخبرة، سواء كانت باسم «تشخيص مصلحة النظام» أو «ولاية الفقيه» أو «مجلس قيادة الثورة»، كما كان سابقاً، أو غير ذلك، فالأمر ليس سوى التغوّل على دور القضاء واستقلاله، فالقضاء هو أحد أهم أعمدة الدولة القانونية وحصنها الأمين، وستكون محاولة مثل تلك التي تريد إعطاء حق الفيتو للفقهاء مجاراة لفرض توجه سياسي أو مذهبي على مفاصل الدولة الأساسية، أقرب إلى اغتصابها من أي شيء آخر.

إن مثل هذا التوجه إلى تديين الدولة، سواء في العراق أو السودان أو غيرها، سيجعل تناول موضوع التجارب الإسلامية، ولا سيما بعد الربيع

العربي، أمراً مفيداً بل وضرورياً، ولا سيما عند ضمّه إلى تجارب إسلامية أخرى. وقد يحتاج الأمر إلى دراسات، وذلك في مباحث خاصة وجلسات مخصّصة، وأعتقد أن علاقة الدين بالدولة، ولا سيما في عالمنا العربي والإسلامي ستطرح الإشكاليات التالية: مساواة المرأة بالرجل، وموضوع المواطنة والمساواة التامة، ومسألة المشاركة السياسية، ولا سيما الحق في تولّي الوظائف العليا وعدم التمييز، خصوصاً إزاء الجماعات الدينية والإثنية في الدول المتعددة الثقافات، وموقع المسيحيين بالذات، سواء في مصر أو سورية أو العراق، أو حتى لبنان، فضلاً عن الموقف من الأكراد والأمازيغ وغيرهم من الإثنيات أو الأديان، والموقف من قضايا التقدم الاجتماعي والعدالة الاجتماعية.

وستصطدم دول الربيع العربي بهذه الإشكاليات انطلاقاً من التناقض الحاد بين الفرقاء، إسلاميين أو علمانيين، بخصوص علاقة الدين بالدولة، ولا بدّ من حوار وطني عام وشامل بين المتدينين والحركات الدينية من جهة، وغير المتدينين والحركات العلمانية من جهة أخرى، للتوصّل إلى ما هو مشترك، ولا سيما بعد تحديد نوع الدولة المطلوبة وهويتها في إطار مرجعية تقوم عليها الدولة العصرية الدستورية ومبادئ سيادة القانون، وهو الأمر الذي لا بدّ من اعتماده في الدساتير الجديدة وصياغاتها الأساسية، كي لا تأتي وهي مملوءة بالألغام أو التناقضات التي قد تنفجر في أية لحظة.

في الختام، كنت أريد الحديث عن موضوع تحرير الدين من رجال الدين، فالدين حاجة إنسانية ما دام البشر يعيشون قلقاً يتعلق بالمجهول، ولا سيما سرّ الحياة والموت والخلق والوجود وغير ذلك، فضلاً عما تمثله الأديان من قيم ومثل إنسانية. أما الحديث عن استقلالية الدين عن الدولة، فهي لا تستهدف العداء للدين، الذي هو علاقة خاصة بين الإنسان والسماء، لكن المسألة تتعلق بدور رجال الدين وموقعهم في الدولة.

إن قضايا الإيمان والحرية، ولا سيما حرية الاعتقاد، تواجه مجتمعاتنا اليوم على نحو واسع، سواء على مستوى التشريع أو على المستوى المفاهيمي أو المستوى العملي، بما فيها تفسيرات المؤولين والمفسّرين، وهو ما يدخل في موضوع الكفر والتكفير وموضوع الردّة، الذي له علاقة بحق الاعتقاد، واستبداله، والموقف من أهل الذمة في الدولة المعاصرة، والموقف من حقوق المرأة ومساواتها مع الرجل، وحقوق المرأة في الولاية، ولا سيما لرئاسة الدولة، والموقف من حقوق الجماعات

الثقافية الدينية والإثنية، ولعلّ أفضل مصطلح «التنوّع الثقافي» على مصطلح الأقليات. وإذا كانت هذه المواضيع تشغلني، فهي تشغل جمهوراً واسعاً، لأنها تتعلق بصلب الموقف من قضية علاقة الدين بالدولة.

٦ ـ عبد الخالق عبد الله

كنت أتوقع أن يتناول د. عبد الإله بلقزيز في سياق استعراضه للمفاهيم الكبرى: الدولة الثيوقراطية، والدولة العلمانية، والدولة المحايدة، مفهوم «الدولة المدنية»، وهو المفهوم الصاعد في الفضاء الفكري العربي الراهن، بل هو شعار مرحلة الربيع العربي. فالورقة ناقصة من دون تأصيل تاريخي وتحليلي وفكري لمفهوم «الدولة المدنية». السؤال **الأول** هو: هل الدولة المدنية هي الدولة التي توفر أرضية للتصالح بين الإسلامي والعلماني؟ هل هذا المفهوم هو الحل الوسط الذي طالما كنا نبحث عنه؟ وهل الدولة المدنية هي مجرد مصطلح آخر للدولة العلمانية أم مسمى آخر «للدولة المتأدينة»؟ ثم هل يمكن توظيف الربيع العربي لإحداث المصالحة التاريخية الكبرى بين التيارات الإسلامية والعلمانية على الساحة العربية، أم أن الربيع العربي سيزيد من سخونة الصراع والاستقطاب والتخندق بينهما؟

أما السؤال **الثاني** فهو: أين موقع الشريعة، حضوراً ودوراً وموقفاً في ثلاثية الدولة الثيوقراطية، والدولة العلمانية، والدول المحايدة، بل أين هي الشريعة في الدول المدنية؟

٧ ـ أنطوان سيف

صنّف د. بلقزيز الدول المعروفة في «التاريخ السياسي المدوّن» إلى ثلاثة أنماط، قياساً على علاقتها بالدين، ويمكن وضع ترسيمة لها على النحو التالي: طرفان وواسطة بينهما. الطرفان ـ بالمعنى الحصري للعبارة، أي الحدّ الأقصى ـ هما على التوالي: نمط الدول الدينية (الثيوقراطية)، ونمط الدول اللادينية (العلمانية). أما الواسطة النسبية، فتضم نمط الدول المتوسّلة الشرعية الدينية، من غير أن تكون دينية ولا علمانية بالمطلق في الحالتين. مضمون هذا الترسيم مثير للجدل في أكثر من مجال: التاريخي، السياسي، والديني، على حدّ سواء. والقراءة تضمر تطوراً تاريخياً في هذه المسألة، لا تعطلها استثنائيات «الصحوات» الدينية المتعاظمة في زمانه، زمان الباحث. ثمة هنا ملاحظتان أساسيتان تختصّان بتسمية الدول التاريخية التي تتوزع على نمط الثيوقراطية الدينية، و«الواسطة»:

أ ـ الملاحظة **الأولى** هي أن الدول الثيوقراطية «الدينية» كانت فعلاً من نمط «الواسطة»، أي دولاً تتوسل الشرعية الدينية بشكل مبالغ، و«منطق السلطة» السياسية لا يترك مجالاً واسعاً للتماهي بين الدين (معتقداً ومعاملات) والسياسة الداخلية والخارجية على حدّ سواء.

ب ـ الملاحظة **الثانية** هي أنّه يصعب حصر الدول المسمّاة «ثيوقراطية»، في دول أوروبا في «أواخر العصر الوسيط»، وحدها كـ «نموذج تاريخي»، واعتبار الدول الإسلامية، العربية وسواها، دولة الخلافة والدول السلطانية المعاصرة لها والتالية لها. ولئن كانت الثيوقراطية المطلقة مستحيلة إلا في لحظات التأسيس الأولى للديانات التي يهمل «التاريخ المدوّن» العديد من تفاصيلها الضرورية، لأن كل موقف عملي جديد يختلف عمّا قبله يغدو جزءاً من التراث الديني، إلا أن ذلك ليس حال الفترات اللاحقة للتأسيس. لذا تكون الثيوقراطية نسبية بين الدول، وهي بهذا المعنى مرحلة تاريخية شاملة ومديدة، لا يختلف عنها، أو يقابلها، سوى نمطٍ واحد، هو نمط الدول العلمانية الحديثة، وهي أيضاً أنماط تندرج، كما لاحظ الباحث، تحت نمطين كبيرين: العلمانية المحايدة تجاه الدين والمذاهب والأديان ومختلف المعتقدات، والعلمانية المعادية أو المتطرّفة تجاه الدين والأديان من غير تمييز. والأمثلة التي أعطاها الباحث حول هذا التصنيف وافية وحصيفة. فالتشريع الوضعي في هذه الدول يقوم على فكرة قدرة العقل البشري الفائقة والوحيدة على التنظيم عموماً، والتنظيم المجتمعي السياسي منه الذي انتهجته ـ بعد صراعاتٍ مريرة ـ الشعوب الغربية.

قد نجد في جعل الباحث دولة الخلافة والدول السلطانية المسمّاة دولاً إسلامية، دولاً غير دينية، «لأنها لم تحكم باسم الحق الإلهي، مثلما ادّعى الإكليروس الحكم به في أوروبا» (من غير الدخول في نقاش حول هذه النقطة)، دوافع مضمرة (ربما لاواعية؟) تبغي نزع الشرعية الدينية الإسلامية عن الحركات الإسلامية التي تدّعي في مشاريعها الثيوقراطية محاكاة الماضي الإسلامي المجيد واستلهامه! فبحسب رأيه، هذه المواقف المؤدلجة للإسلام لا تمتّ إلى التراث الإسلامي (السياسي والديني) بأيّة صلة: «ففكرة الحاكمية في بعض الإسلام السنّي المعاصر اشتقها المودودي من خامتها الخارجية، ومثالها الثيوقراطي المسيحي الوسيط، وخاض فيها سيّد قطب تنظيراً وإفشاءً»، و«فكرة ولاية الفقيه، في الإسلام الشيعي المعاصر، استعارها منتظري والخميني من أفكار الإمام النراقي (في القرن الثامن عشر)»؛ فكرتان أدخلتا «إحداثاً، ما لا أصول له في نظرية

السياسة في الإسلام، وأدخلتا الخلاف في مسألة العلاقة بين الدولة (والسياسة) والدين منعطفاً خطيراً. . .».

إذاً، الجديد الجدير بالمناقشة في ورقة د. بلقزيز (التي أنضمُ إلى الزميل فالح عبد الجبار للإشادة بأهميتها، من حيث اتساعها ومواقفها النظرية، وبخاصة من حيث تعدُّد أحكامها المثيرة لجدل غني ومفيد)، هو تصنيف دول التاريخ الإسلامي في نمط الدول غير الثيوقراطية، واعتباره النزعات الثيوقراطية لدى الحركات الإسلامية الحديثة ذات أسس دخيلة على التراث الإسلامي، ديناً وسياسةً.

وتتميّز ورقة بلقزيز ـ من خلال استعراضها العلاقة التاريخية بين الدين والدولة (ونستعمل العبارة هنا بحسب شيوعها) في الإسلام، وصولاً إلى الأزمنة الحديثة، وبخاصة منذ قرنين (الفترة الكولونيالية) ـ بتصنيفات متنوعة للدول العربية والإسلامية الحديثة (مستثنياً منها دول الشرق الأقصى ذات الأكثرية الشعبية المسلمة)، التي لها جميعها «مشتركٌ» جامعٌ هو مركزية العامل الديني في الدولة والسلطة، بما هو أساس المشروعية والشرعية فيها. وهي القاعدة التي سار عليها عمل الدولة في تاريخ الإسلام حتى قيام الدولة الحديثة في مجتمعات العرب والمسلمين. وهي لها، خصوصاً، تكوين هجين، أو «كيمياء سياسية هجينة ونافرة» ناجمة عن اصطدام الدولة السلطانية بالحداثة الوافدة من الغرب، التي مارست نوعين من التدخُل في الدين والمجال الديني: النوع **الأول** استغلال الدين سياسياً، والنوع **الثاني** تهميشه وإقصاؤه بغير قليل من العنف.

لن أتوسّع في هذه المداخلة بالقسم اللافت من هذه المداخلة حول الحقائق السوسيو ـ سياسية التي حفّزت نشوء الحركات الإسلامية (التي يسمّيها «الإسلام الحزبي») التي جعلت برأيه الإسلام أيديولوجيا فئوية، بينما هو فعلاً دين جامع، والتي فسّرها بمقولة «الفراغ السياسي» في الدول العربية الحديثة خصوصاً، الذي أحدثه عاملان: «الإخفاق السياسي لحركات اليسار. . . والإنسداد السياسي الخانق الذي أخذت الاستبدادية العربية المتصاعدة المجال السياسي إليه»؛ وأسباب الاستجابة الشعبية لخطابها الاحتجاجي الذي أبرز القضايا المعيشية والحياتية غير الدينية، وكيف، اضطرت المعارضة الإسلامية للدولة الاستبدادية «إلى تديين خطابها السياسي، اضطراراً». . . و«استثمار المقدّس في السياسة». . . إلخ.

إلا أن ما يلفت في الورقة (التي جُعلت عن حق فاتحة جلسات هذه

الندوة، وبالتالي موجّهة للأفكار المشاركة فيها) هو خلوّها من الجانب النظري المتعلق بالمصطلحات المركزية فيها على وجه الخصوص، ومفاهيمها ذات المعاني «المموضعة» المتعاقبة تاريخياً. ما معنى الدولة؟ عموماً، وفي الإطار العربي الإسلامي؟ التي جُعلت مترادفة مع السياسة (وفي هذه الورقة)؟ لقد ناقش الأنثربولوجيون مسألة «السياسي» أو الشأن السياسي، في المجتمعات المسمّاة «بدائية». وتزيد الأمر التباساً مقولة «كل شيء سياسة»، أو سياسيّ، في المطاف الأخير. وهذا الالتباس يتضاعف عندما نُحمل على المقارنة (كما هو عنوان الندوة) بين الدين والدولة. ثمة من لفت انتباهنا من المفكّرين الغربيين إلى أن مفهوم الدين (بالمعنى الذي نتداوله اليوم، أي بالمعنى العام والمطلق) لم تعرفه الثقافة الغربية! لذا نحن نخرج كثيراً من هذا الالتباس عندما نفهم أن عنوان الندوة يعني بـ «الدين» الإسلام تحديداً، بمعتقداته ومعاملاته، بعباداته وعاداته، وتراثه، نصوصاً ووقائع محدّدة. ولكن المسألة تبقى قائمة حول القدرة على تمييز الديني من السياسي في الشأن العام، والسلوك العام؟ هذه «الحدود» المفترضة ليست دوماً واضحة في الوعي العام. والكثير يرى أن لا حاجة إلى تمييزها، وإلى الجهد المعرفي المبذول من أجل ذلك. ما من جواب مقبول هنا إلا بـ «الموضعة»، وبحصر «تاريخية» هذه العلاقة، أي ظرفيتها الزمانية والمكانية والثقافية. لئن كان يمكن تعداد شروط قيام السياسي «الدولتي» كحدثٍ تاريخي وغير علماني، فإن الميثوقراطية تكون أمّ الدول، وصيغتها «الحديثة»: الثيوقراطية الدينية نسبياً، وبحسب الدول والظروف، وليس إطلاقاً. وهي نموذج الدولة الأطول في التاريخ والأشمل خارج كل الثقافات والأصقاع. ولا داعي إلى تمييز هذا النمط من الدول، كما فعل الباحث، من نمط الدول «القائمة شرعيتها على الدين» والمتوسلة الدين (كالدولة في التاريخ العربي والإسلامي)، طالما أن الثيوقراطية هي نسبية في كل الدول التي تفرد للدين مكانةً ما في رحابها. ورسوخ الثيوقراطية الطويل تاريخياً لا تزال آثاره تظهر في الدول العلمانية الحديثة نفسها، بشكل صريح أو بأشكال مضمرة مختلفة يمكن للتأويل الأنثروبولوجي كشف دلالاتها. لقد استنهض ستالين مواطنيه الروس (وليس السوفيات) لمقاومة الاجتياح الهتلري لبلاده في الحرب العالمية الثانية، مذكّراً إياهم بأنهم أحفاد ألكسندر نفسكي المطوّب قدّيساً في الكنيسة الأرثوذكسية، ومنح وساماً حربياً سوفياتياً باسمه لأبطال تلك الحرب! بالطبع، يمكن للباحث الردّ بأن عنوان ورقته هو «الدين والدولة في الاجتماع العربي المعاصر» حصراً. هذا صحيح. إلا أن عنوان الندوة

العام، وتقديم هذا البحث في مطلع الندوة، كان يقتضي ملء هذا الجانب النظري والإيبيستيمولوجي من الندوة. إنّ مسألة وحدة السلطة الضرورية هي التي تتحكّم، من جانب منطق السلطة (Raison d'Etat)، في العلاقة بين الدين والدولة. وليس في ذلك ما يضير الدين وأهله، ولا يثير حفيظة رؤسائه، إذا كان نظام الدولة ديمقراطياً لا عوائق أمام تحقيقه المصلحة العامة، سوى تخلُّف الإدارة العامة وفسادها المستشري قبل الإصلاح الضروري.

وأخيراً، أرى أن الصفحتين الأخيرتين من ورقة د. بلقزيز تحملان «رسالة» هذا البحث، وتعبّران عن ثقافته الملتزمة الملازمة لعمق أطاريحها وتحليلاتها. فهما تعرضان مشروع «مصالحة» تاريخية بين الديني والسياسي في العالم العربي والإسلامي الحديث، ينطلق من خصوصية الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي الراهن، بعد الحركات الشعبية التي أوصلت بعض الحركات الإسلامية إلى سدّة الحكم في بعض البلدان العربية.

يقترح الباحث أربع قواعد لهذه «المصالحة» (بالمعنى الجدلي الفلسفي للعبارة، أي الانطلاق من التناقض، بغية تجاوزه إلى مرحلة تاريخية جديدة لا تعاني التناقض السابق ووقائعه المأزومة) يعتقد بأنها ستوصل إلى نهاية صحيّة يتأمن بها سلامة الدين وسلامة الدولة في الاجتماع العربي المعاصر.

هذه القواعد التي تقوم على الاعتراف المتبادل بحق كل طرف بالعمل السياسي، بحسب قواعد مدنية مشتركة، تؤكد أن كل جماعة سياسية لها الحق باستلهام التراث الديني في مشاريعها السياسية. ولكن باعتبار ذلك جهداً فكرياً ينطق باسم أصحابه، لا باسم الدين (القاعدة الأولى)، وتشديده مع ذلك، على الطابع المدني لأي حزب، إسلامياً أكان أم علمانياً، وتمثُّل الفارق، دوماً، بين السياسي والديني، والطابع المدني للدولة المحايدة تجاه الأديان والمذاهب والمعتقدات (القاعدتان الثانية والثالثة)، إلا أنّه لا يذكر مقولة «الدولة المدنية» التي يدعو إليها بعض الحركات الإسلامية، ولا يتوقف عند مناقشتها! كما لا بد أخيراً (القاعدة الرابعة) من احترام النظام الديمقراطي التداولي ودستوره الذي لا يجوز تعديله إلا بأكثرية وازنة، شعبياً وتمثيلياً.

هذا التنبُّه إلى دور الديني في السياسة، الذي طالما أهمله اليساريون والليبراليون العرب في نضالهم السياسي، يحاول الباحث التعويض به عن ذلك الخطأ الناجم عن ذلك الإهمال، مذكراً بنماذج راهنة ناجمة في حلّ الصّلة

المضطربة بين السياسة، والدولة، والدين، اعتمدتها الأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا التي سلّمت نخُبها العلمانية بالحق المشروع في استلهام مبادئ الدين في العمل السياسي، وآخرها النموذج التركي الحالي، مشيراً في إحدى حواشي بحثه المهمّة إلى أنّه «قد تكون «حركة النهضة» في تونس الأوفر حظّاً للصيرورة نموذجاً لإسلام سياسي علماني (كذا)، أي لإسلام سياسي يؤمن على الطريقة التركية، بأنه يمكن للمواطنين أن ينتموا إلى حزب إسلامي، وأن يؤمنوا بعلمانية الدولة من دون تناقض». إلا أنّه يستدرك بقوله: «لكنّ هذه مجرّدُ فرضية، على «النهضة» إثباتها في تجربة السلطة».

ويلاحظ الباحث، بكثير من التفاؤل، وكثير من الحذر أيضاً، أن مصالحة السياسي والديني في البيئة الاجتماعية ـ السياسية العربية الراهنة تحتاج إلى «تمرين تاريخي على نظام الدولة الحديثة العربية» المرجوّة، تمرين قد يحتاج إلى جيل بكامله، إلا أنه لا غنى عنه لهذه المصالحة الكبرى.

هذا الحلّ القائم على موقف بيداغوجي ثقافي لتعبيد شروط صحيّة للحوار الحرّ والمسؤول والضروري، هو خريطة الطريق الأسلم نحو هذه المصالحة. تلك هي إحدى دلالات هذه الندوة، ورهاناتها.

٨ ـ مضاوي الرشيد

أ ـ أشعر أن د. عبد الإله بلقزيز يعتمد على فصل قاطع بين الديني وبين العلماني والسياسي، وهي تصنيفات انبثقت من عصر الحداثة الغربية في عصر التنوير، ولكن سؤالي هو: هل يمكن تعميم هذه التصنيفات على المجتمعات العالمية الأخرى؟ وقد تم بالفعل تفكيك هذه الثنائية في فكر ما بعد الحداثة الذي يرى الديني في السياسي، والسياسي في الديني، بصورة غير منفصلة تماماً. فهل حان الوقت لأن نخرج من تصنيفات وليدة حضارة أوروبية في حقبة تاريخية معينة، ونشكك في قدرتها على مساعدتنا في فهم التطورات والاختلافات في العالم خارج أوروبا؟

ب ـ عن علاقة النظام السياسي بالحركات الإسلامية، يطغى النمط المصري/ العراقي/ السوري/ التونسي، حيث التصادم كان سمة الموقف خلال النصف الثاني من القرن العشرين. أما في الجزيرة العربية، فالحال كان مختلفاً،

حيث نشأت حركات إسلامية كذراع أخرى تساند المؤسسة الدينية الرسمية في ترويض المجتمعات واستيعاب الزخم الديني فيها.

ج ـ أتمنى أن يقوم د. بلقزيز بإدخال النمطين اليمني والعماني (الإمامة الزيدية اليمنية، والإمامة الإباضية العمانية) في تصنيفاته، حتى نتمكّن من تصنيف هذين النمطين وإدخالهما في تاريخ الحضارة الإسلامية.

د ـ ماذا عن جنوح الأنظمة التي صنّفها د. عبد الإله على أنها حالة وسطى (الدولة المتدينة)، تجاوزت أسلمة ذاتها وإعطاء عصمة لنفسها عن طريق سنّ التشريعات التي تجرّم نقد الحاكم (المسمّى الذات الملكية/ الأميرية)، فهذه الأنظمة أصبحت تتجاوز التصنيفات (الثيوقراطية ـ المتدينة) وتتأرجح في استغلالها للدين؟

٩ ـ هشام الحمامي

ـ الإشارة إلى الانتخابات الألمانية عام ١٩٣٢ التي أتت بالحزب النازي، والتلميح بأنّ الإسلاميين سيكرّرون التجربة نفسها خطأٌ شديد، لأن ألمانيا بعد اتفاقية فرساي والحرب الأولى كانت جريحة ومظلومة، فكان ردّ الفعل المتطرّف الذي ظهر في الانتخابات.

ـ أستعير المقولة الشهيرة: لا تتّهموا الجماهير. إن الجماهير في الوطن العربي هويتها إسلامية ومزاجها إسلامي.

ـ العلمانية في وطننا العربي لادينية، وهذا هو نموذج تونس، وكذلك النموذج التركي، في العالم الإسلامي، وأستعير هنا مقولة المسيري عن الفارق بين العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية.

ـ ثوابت الدولة في مصر لم تتغيّر، ولم تتعرّض للاهتزاز، والمقارنة بينها وبين معاهدات كامب ديفيد خطأ، فالأخيرة شأن يتعلّق بالأمن القومي، ومحل مراقبة من مجلس الأمن القومي.

١٠ ـ عبد الوهاب الأفندي

الدكتور بلقزيز على حق حين يؤكد أن الديمقراطية لا تعني فقط سلطة الأغلبية، وإنما تلك السلطة محكومة بقواعد متوافق عليها تعاقدياً، ومنها احترام حقوق وحريات الأقليات. ولكن الإشكال هو أن التعاقد في الديمقراطية، كما

في غيرها، يعتمد على توازن القوى في المجتمع. ذلك أن مفهوم الحرية له وجهان، حيث إن الأغلبية لو أرادت أمراً، وأصرّت عليه، فلا يمكن منعها من الوصول إلى ذلك، إلا بقيام الأقلية بقمعها، وهو أمر منافٍ لمبدأ الحرية، بل إننا نرى في الغرب اليوم أن أقليات يمينية متطرفة تفرض أجندتها على الأغلبية بسبب توازن القوى الانتخابية.

في الوضع العربي المعاصر، ومنذ بداية عصر الحداثة، شهدنا اختلالاً مزدوجاً في ميزان القوى، حيث وجدت الأغلبية التقليدية نفسها في وضع دوني أمام الدولة الحديثة، سواء أكانت استعمارية أم تحت سلطة النخب التي ورثت الاستعمار، ونجحت في فرض أجندتها، واستمر عدم التوازن هذا بعد صعود ما سمّاه د. فالح «الإسلام الاحتجاجي»، حيث وقع التعارض بين أغلبية تؤيد هذا التيار، وأقلية تعتصم بأجهزة الدولة القمعية للجم هذا التيار. مثل هذا الوضع دفع بكثير من النخب المحلية والأجنبية إلى تبنّ رؤية (عبّر عنها منظرون من أمثال فريد زكريا) تقضي بضرورة إقامة نظام ليبرالي أوتوقراطي للتمهيد للديمقراطية وتأصيل العملة الديمقراطية، حتى يتم تثبيت مفاهيم الحرية. وقد سمّي هذا المقترح في مساهمة في كتاب نشر ترجمته مركز دراسات الوحدة العربية[١] «مبدأ «ولاية الليبرالي» مقابل «ولاية الفقيه».

الإشكال في هذا المبدأ هو افتراض استمرار اختلال التوازن بين سلطان الدولة الحديثة والأغلبيات إلى ما لا نهاية. وهذا الأمر قد ثبت أنه غير صحيح، كما ثبت في إيران والسودان، مثالاً، حيث استطاع الإسلاميون انتزاع سلطة الدولة عنوة. وقد خلق الربيع العربي معايير جديدة للتوازن، ولا بد من أن نشير هنا إلى أن «الربيع الإسلامي»، إن صح التعبير، قد هدد أيضاً سلطة ولاية الفقيه، أولاً عبر تدخلات خارجية (١٩٩٧ ـ ٢٠٠٤)، ثم عبر الثورة الخضراء التي سبقت الربيع العربي وألهمته.

ففكرة ولاية الفقيه، وولاية الليبرالي، التي دامت منذ عهد نابليون، لم تعد قابلة للتداول. وعليه، أؤيد د. بلقزيز في ضرورة التفاوض بشفافية وصدق حول عقد اجتماعي عربي جديد يتجاوز هذين النموذجين، وهذا يستدعي قفزات

---

(١) إبراهيم البدوي وسمير المقدسي، محرران، **تفسير العجز الديمقراطي في الوطن العربي**، وقفية جاسم القطامي للديمقراطية وحقوق الإنسان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١).

فكرية مهمة في الفكر الإسلامي والليبرالي معاً، بما يتجاوز مجرد التوافقية الشكلية.

١١ ـ طلال عتريسي

تحدث د. بلقزيز عن أن الديمقراطية ليست مجرد آليات انتخابية، بل هي ركائز ثلاث تستند إليها، ولا تتحقق من دونها، وهي: ١ ـ الحرية، و٢ ـ وجود عقد اجتماعي بين كل قوى المجتمع، ليحصل بعد ذلك تنافس بين الجميع على السلطة، وبلا أي خوف، و٣ ـ ضرورة وجود شكل من أشكال التنافس بين المجال الديني والمجال السياسي.

والملاحظة التي نودّ الإشارة إليها هنا هي ما حصل في النمسا قبل بضع سنوات، عندما انتخب الشعب بالآليات الديمقراطية قوى من اليمين المتطرف. والنمسا، كما هو معلوم، متحققة فيها شروط الديمقراطية التي أشار إليها بلقزيز. لذا، كيف نفسر الاعتراض القويّ من داخل النمسا، ومن الدول الأوروبية الأخرى، على نتائج هذه الانتخابات، وإعلان مقاطعة الحكومة الجديدة... إلى أن تم إسقاطها؟ فهل يدفع ما جرى في النمسا إلى الاستنتاج بأن رأي الأغلبية لا يعني المشروعية دائماً، أو أن هناك مشروعية سابقة على رأي الأغلبية يجب أن تنسجم معها نتائج الانتخابات لتكون مقبولة؟

إن ما جرى في النمسا يفتح النقاش النظري، مع الالتفات إلى ما يجري في بلادنا، حول الديمقراطية، وحول المشروعية الشعبية، وما يمكن أن يسبق هذه المشروعية، أو ما يمكن أو يجب أن تنسجم معه هذه المشروعية.

١٢ ـ علي فياض

لديّ ملاحظتان، عامة وخاصة:

أ ـ الملاحظة **الأولى** تتعلق بما يتصل بأعمال الندوة بصورة عامة، حيث كنت أحبّذ لو أنّ أحداً ممن يمثلون الاتجاه المتشدّد في علاقة الدين بالدولة قد شاركنا، وخاصةً أن في وطننا العربي فاعلين سياسيين من حملة هذا الرأي، وممن يؤدون دوراً في التحولات القائمة، ليس حباً بهؤلاء، بل رغبةً في الاستماع إليهم ومناقشتهم، والاطّلاع على الرؤية السلفية في تسويغها الشرعي والفقهي والاجتماعي، ومن ثم على أمل التفاعل البنّاء.

ب ـ الملاحظة **الثانية** هي تعليق على ما ورد من «قواعد إنتقالية» في ورقة بلقزيز، علماً أنني كنت أفضل للنقاش أن ينصرف إلى معالجة الجوانب العملية أكثر من انصرافه إلى الجوانب النظرية المجرّدة.

لقد حدّد بلقزيز قواعده الانتقالية، في حين حدد القاعدة النهائية، على ما فهمت، أنها «الوصول إلى قيام الدولة والسياسة كنصاب مستقل ومتعالٍ عن المنازعات الثقافية». وهذا فيه شيء من استعادة للنزوع العلماني المتشدّد، فضلاً عن لاواقعيته وتغرّبه عن البنية الثقافية والاجتماعية للمجتمعات العربية. وقد ترجم بلقزيز ذلك في القاعدة الثانية من قواعده عندما شدّد على ضرورة الطابع المدني ـ غير الديني لكل تكوين حزبي في المجتمع، أكان علمانياً أم إسلامياً. وهذا ما لا أوافق عليه، لأنه أولاً لا يصلح للمساواة بين الدولة والسياسة، بل يصلح القول إن الدولة يجب أن تكون دولة المواطنين جميعاً، لكن الأحزاب لا تؤخذ على هذا النحو، فالأحزاب هي لمجموعة من الناس، يحق لهم أن يعبّروا عن قناعاتهم وأفكارهم بما فيها الأفكار الدينية.

ربما ثمة حاجة إلى إعادة صوغ القاعدة الثانية بطريقة مختلفة تحمي ما هو مشاع «عام»، لكنها لا تصادر ما هو حريات، وتشدّد على الطابع اللاعنفي والديمقراطي لقواعد العمل السياسي.

١٣ ـ جيلالي المستاري

ـ أتصوّر أن الانزياح من الحديث عن العلاقة التاريخية بين الدولة والدين ضمن نماذج مختلفة إلى الحديث عن العلاقة المتشابكة المعقّدة بين الديني والسياسي، مسألة جدّ مهمّة في هذه الورقة.

ـ أعتقد أن من مداخل النقاش تحليل العلاقة بين الديني والسياسي من وجهة نظر أنثروبولوجية، وهو محاولة فهم المعنى الذي يتمثّله الفاعلون الدينيون والسياسيون لكلّ من الدين والسياسة في الوطن العربي اليوم، مع الأخذ في الحسبان ممارسات هؤلاء الفاعلين خلال المديين القريب والمتوسط.

أ ـ «الفاعلون الدينيون» ليس لهم معنى واحد لكل من الدين والسياسة والعلاقة بينهما (السلفيون، الإخوان...)، مثال ذلك: المعنى الأخلاقي للسياسة، المعنى الأخلاقي للدين/المعنى المصلحي للسياسة، المعنى المصلحي للدين.

ب ـ «الفاعلون السياسيون» ليس لهم معنى واحد لكل من السياسة والدين والعلاقة بينهما (معنى الاستخدام، معنى الاستلحاق، معنى الرفض ومعنى الاعتراف).

ـ أتصوّر أنّه لا يمكن الوصول إلى عقد توافقي بين النخب السياسية والدينية العربية اليوم دونما تحليل عميق مبني على دراسات ميدانية في كل بلد عربي، لاختلاف معاني وتمثّلات هؤلاء الفاعلين لموضوع العلاقة بين الديني والسياسي.

١٤ ـ هشام العوضي

ركّزت ورقة د. عبد الإله بلقزيز العميقة على علاقة الدولة بالدين، وقد صنّف بلقزيز هذه العلاقة إلى ٣ تصنيفات، هي: الثيوقراطية والمتأدينة والعلمانية، وهو تصنيف مفيد، وإن لم يكن شاملاً، كونه ترك نماذج لم يغطها، كحالة الدولة الإباضية، مثلاً، في عُمان في القرن التاسع عشر، وفي الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين.

وأعتقد أن ما يحتاج إلى إدراجه تحت كل تصنيف هو كيف انعكس موقف الدولة من الدين في تجليات المجال العام (Public Sphere) مقابل المجال الخاص (Private Sphere)، وكيف عرّفت الدولة المجال العام، وكيف تعرّض هذا المجال لمحاولات تعريفية وإعادة تعريفه من جانب الدولة بطريقة أسفرت عن محاولة الدولة «تأميم» بعض المجالات التي تعتبر «مجالاً خاصاً»، بمعنى رصد محاولة كل من الدولة الثيوقراطية والمتأدينة والعلمانية، تعريف وإعادة تعريف ماهية المجال العام، وماهية المجال الخاص، وكيف حدّدت كل دولة حدود تمايز المجالين.

١٥ ـ يوسف مكي

كعادته، أتحفنا د. عبد الإله بلقزيز ببحث قوي ومتميز، نقطة الانطلاق فيه الحديث عن ثلاثة أنماط من العلاقة بين الدين والدولة: الدولة الثيوقراطية، وفيها يقوم الحكم على ادعاء تطبيق الدين؛ والدولة السلطانية، وهي التي تستمد شرعيتها على الدين؛ والدولة العلمانية وهي دولة لا دينية.

ينطلق بلقزيز من هذه المقدمة، ليقدم إلينا قراءة تاريخية وتحليلية، عن هذه

الأنماط الثلاثة، موضحاً أشكالها المختلفة، في تسلسل منطقي وقراءة عميقة، جعلت من هذا البحث في مقدمة البحوث المتميزة في هذه الندوة.

بالتأكيد، إن ورقة بهذا العمق والاتساع لا تكفي جلسة واحدة لمناقشتها، ولعلها بحاجة إلى ندوة خاصة بها. فالنقاط التي تناولتها كثيرة، والحقبة التي غطتها طويلة وممتدة. والباحث عبر قراءته ظل حذراً جداً من إطلاق الأحكام العامة. وعلى هذا الأساس، فإن أية مناقشة للاستنتاجات والطرائح التي توصل إليها لن تكون خارج التماهي مع طرح د. بلقزيز، وإنما هي من باب المذاكرة والعصف الذهني.

سأكتفي في هذه المداخلة بمناقشة نقطتين فقط:

أ ـ النقطة **الأولى** تتعلق بالدولة الثيوقراطية التي يشير د. بلقزيز إلى أنها لم تقم في ديار الإسلام، حيث لم تكن السلطة في تاريخ الإسلام سلطة دينية، ولم يحصل أن رجال الدين كانوا حكاماً في وقت من الأوقات. هذا التقرير، يمكن القبول به عموماً، لكن دولاً وإمارات قامت في مناطق عدة في العالم الإسلامي على أساس ديني، وتسلمها من يعتبرون أئمة من قبل أتباعهم. وقد ذكر الباحث ذلك تلميحاً عند تعرضه للخوارج. وكان الإباضية كرجال دين يحكمون في حقبة من التاريخ المعاصر ما يعرف الآن بسلطنة عُمان. وظل الصراع، في الخمسينيات بين ورثة هذه المؤسسة، بقيادة الإمام غالب بن علي وأسرة آل سعيد.

والحال هذا ينطبق، إلى حدّ كبير، على الطائفة الزيدية، التي يحتفظ الحاكم فيها بالصفتين الدينية والمدنية، حيث هو الإمام الحاضر، يؤم المصلين ويقدم الفتاوى، وشرط إمامته هو خروجه على الطغيان. وكان المثل الأعلى لأتباع هذا المذهب هو الإمام زيد بن علي بن الحسين الذي استشهد وهو يقارع طغيان الدولة الأموية. وهو من وجهة نظر أتباع المذهب الزيدي إمام وقائد وحاكم في آن معاً. ولا شك في أن الباحث مطلع تماماً على ثقافة الدولة الفاطمية، وبوجه خاص كيف ينظر الإسماعيليون إلى الحاكم بأمر الله الذي نسجت حول نهاية حياته المعجزات والأساطير.

وينسحب ذلك أيضاً على الحركة القرمطية، وهي حركة دينية متفرعة عن المذهب الإسماعيلي. وقد برز من قادتها أبو طاهر القرمطي وأبو سعيد الجنابي، وهم من علماء القرامطة، وخلالها كان الحاكم يقوم بوظيفة القائد ورجل الدين في آن معاً. ويوضح البلاذري في كتابه **فتوح البلدان** بعضاً من ذلك. كما

ينسحب هذا القول على الإمارة التي شكّلها الحسن الصباح في قلعة إلموت، شمال إيران. . . والأمثلة في هذا السياق كثيرة. وهي أمثلة لا أحسب أنها غائبة عن الباحث.

ب ـ النقطة **الثانية** تتعلق بفكرة الحاكمية في بعض الإسلام السنّي، كما اشتقها أبو الأعلى المودودي من خامتها الخارجية، ومثالها الثيوقراطي المسيحي الوسيط، كما ورد في نص البحث. هل الأمر هو اشتقاق من خامة خارجية، أم أنه من صنع التاريخ؟ قراءة الظروف والبيئة التي نشأ فيها فكر أبو الأعلى المودودي تقول بغير ذلك. فهذا الفكر نشأ في محيط هندوسي، في حالة صراعية مع الإسلام. وفكرة الحاكمية لم يكن لها أن تكون غير ذلك، في غياب العناصر الأخرى التي يمكن أن تشكل العصبية، ولاحقاً الهوية التي يستند إليها المسلمون في القارة الهندية. لقد شكّلت فكرة الحاكمية المقدمات لقيام دولة باكستان، التي يشكل الإسلام العنصر الوحيد في صناعة هويتها. وكان لا بد في غياب العناصر الأخرى التي تشكل «الأمة» الباكستانية، أن تسود المغالاة والتطرف، فتبرز فكرة الحاكمية.

لو أن د. بلقزيز تحدث عن خامة خارجية في **معالم في الطريق** لسيد قطب، لكان ذلك مفهوماً جداً، ولكنه في حالة حاكمية أبي الأعلى المودودي انبثق من ظروف موضوعية في داخل القارة، ولم يكن استعارة أو استنساخاً، حتى وإن اقترب الفكر من الثيوقراطية المسيحية في العصور الوسطى.

هناك نقاط كثيرة أخرى جديرة بالمناقشة، لكن المساحة لا تتسع لما هو أكثر.

١٦ ـ عبد الإله بلقزيز (يرد)

أشكر للإخوة المتدخلين مساهماتهم في مناقشة هذا البحث. لكني أشعر بأن بعض ما قيل، في هذه المناقشة، يطلب من الباحث أكثر مما أراده لبحثه، وأكثر مما طالبه به مخطط الندوة. لذلك سأكتفي بالردّ على الملاحظات النقدية التي تفضّل بها الإخوة الذين ناقشوا البحث في الحدود التي حدّدها لنفسه، ولم يضعوا على كاهله ما ينوء بحمله.

أ ـ تؤكد ملاحظات د. مايكل هدسون المتعلقة باستمرار الجدل الديني في مسائل مثل الإجهاض، واستمرار سياسات التمييز ضد غير البروتستانت في الولايات المتحدة، على الرغم من تشديد الدستور الأمريكي على احترام الأديان

كافة، أن المسألة الدينية مركزية في الثقافة الجمْعية للمجتمعات المعاصرة، حتى تلك التي قامت فيها دول علمانية، بمقدار ما تؤكد أن العلمانية لا تلغي الدين، وإنما تحفظ له استقلاليته عن السياسة والدولة، وهي، في المطاف الأخير، استقلالية نسبية ما دام في وُسْع الناس استدعاء الدين والرمز الديني في الحياة العامة. والعبرة باحترام «العقد الاجتماعي» الذي وحده يشكل ضمانة لحماية المكتسبات العامة والاستقرار الاجتماعي والسياسي؛ وفي ذلك لا أختلف مع هدسون.

ب ـ يشدد د. حسن حنفي على أن مسألة الدين والدولة لم تتسرّب إلينا من الثقافة الغربية، وأنا أشاطره الملاحظة، لكنني لا أفهم حديثه القطعي بأن في الإسلام قضية سماها «مسؤولية الإمام أو الحاكم أو الوالي أو المحتسب على تطبيق الشريعة الإسلامية»! ففي أية آية من القرآن، وفي أي حديث للنبي (ص)، وجد د. حنفي ذلك؟ لو قال إن هذه القضية شغلت فقهاء السياسة الشرعية، لفهمنا كلامه، وعندها نقول إن فقه السياسة فرع من فروع الفكر الإسلامي ليس إلا، وليس يمكن بحالٍ، ولا يجوز، حسبانُه والإسلام شيئاً واحداً. أما أن التقريب بين الدين والسياسة يفيدنا في المعارك الوطنية ضدّ الاستعمار، فحقيقة تاريخية أقاسمه الإيمان بها، ولكن التقريب بينهما في مواجهة مشكلات السلطة والدولة وبناء النظام السياسي لا يقود إلى النتائج الإيجابية عينِها؛ فالدين عامل توحيد للأمة في مواجهة خطر خارجي يتهددها، لكن إقحامه في السياسة الداخلية يهدّد بالانقسام عليه؛ ذلك أن المسلمين ليسوا جميعاً على رأي واحد في السياسة والدولة ونظام الحكم، وليسوا من مذهبٍ واحد، حتى يتوحدوا في نظرتهم إلى مسائل الداخل، كما توحدوا في النظر إلى مخاطر الخارج؛ والخلاف بين السنّة والشيعةَ في مسألة السلطة والشرعية قديمٌ ومعروف منذ ألفٍ وثلاثمئة عام.

ج ـ تمنى د. عبد الخالق عبد الله لو أن البحث عَرَض لمفهوم الدولة المدنية، ولأصوله الفكرية والتاريخية. وطرح في ذلك أسئلةً من وحي واقع المرحلة التي نمرّ بها عربيّاً. والحقّ أن الدولة المدنية ليست شيئاً غير الدولة الحديثة التي يقع فيها الاستقلال الذاتي المتبادَل لكل من الدين والدولة، أي ما يعبَّر عنه باسم الدولة العلمانية. أما الاستعمالات العربية لمفهوم الدولة المدنية، فلا تعكس، جميعُها، معنى هذا المفهوم، وإنما تعكس مناخ المضاربات الأيديولوجية والسياسية بين القوى المتنازعة على السلطة. فالإسلاميون والعلمانيون العرب لا يتحدثون عن الموضوع نفسه حين يتحدثون عن الدولة المدنية، ولا يعنون بها المعنى نفسَه؛

ففيما يقصد بها العلمانيون الدولة غير الدينية، يقصد بها الإسلاميون دولة المدنيين، أي الدولة التي لا يحكم فيها العسكر. ومثل هذا الخلط والالتباس في دلالات المفاهيم نجده، أيضاً، في الحديث عن الديمقراطية، والمجتمع المدني، والمواطنة. . . إلخ.

د ـ أنا لا أتخذ المثال الأوروبي نموذجاً فوقَ ـ تاريخي يُحتذى به حين أفكر في الصلة بين الدين والدولة، كما تعتقد د. مضاوي الرشيد، لكنني أحاول أن أفهم كيف قامت الدولة الحديثة في أوروبا، وحلت مشكلة علاقتها بالدين. وحين تحدّثتُ في بحثي عن «قواعد عمل انتقالية»، كنتُ أعبّر عن حسّي الشديد بالتاريخ، والتفاوت في التطور، وأجرب أن أتفادى القراءات الإسقاطية والاستنساخية. أما إقامة نظم حكم باسم الزيدية أو الإباضية، فذلك لا يغير من معطيات النمذجة التي قدمتها، لأن نظم الحكم تلك تقع في نطاق الدولة المتأدينة التي تلتمس شرعيتها من الدين، فالإمام ـ في الحالتين ـ لا يختلف عن الخليفة «ظل الله في الأرض» عند أهل السنّة والجماعة.

هـ ـ في حديث د. عبد الوهاب الأفندي عن الأغلبية والأقلية التباسٌ شديد؛ فهو لا يعني بهما ما تعنيانه في الفلسفة السياسية الحديثة، والفكر الفلسفي المعاصر، كأغلبية سياسية وأقلية سياسية، وإنما يصرفهما إلى معنى الأغلبية والأقلية الأهليتين، أي في المجتمع الأهلي لا في المجتمع السياسي الحديث، حيث ينشأ التمثيل السياسي كنصاب متعالٍ عن الانقسامات العمودية، وتستقل السياسةُ عن الطائفة والمذهب والعشيرة والجماعة العصبوية أيّاً يكن مبدأ الاعْتصاب فيها.

و ـ د. طلال عتريسي وقف على المشكلة بسؤاله الذكي عن رأي الأغلبية وإذا كان لا يعني المشروعية دائماً، انطلاقاً من المثال النمساوي الحديث؟ رأي الأغلبية جزء من منظومة المشروعية، وليس كلّ هذه المنظومة. رأي الأقلية وحقوقها، هما أيضاً، جزء من المشروعية. والأهمّ أن لهذه المشروعية مبادئ تحتية مؤسِّسة سابقة للاقتراع، بل سابقة حتى للدستور المكتوب، الذي هو نفسُه يُكْتَب في ضوئها. لم يشفع للنازية في ألمانيا أنها حصلت على الشرعية الانتخابية، فهي اعتدتْ على الحرية، ولذلك حوصرت دولياً وأُسْقطت. والأمرُ عينُه حصل مع اليمين النمساوي المتطرف. انتهاك أسس الديمقراطية، التي يقررها التعاقد، لا يغطي عليه مرسوم أداتي من مراسيم المشروعية اسمه «رأي الأغلبية في الاقتراع».

ونحن نعلم أنه منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بدأ جون ستيورات ميل يحذّر، في كتابه *On Liberty*، ممّا سماه «دكتاتورية الأغلبية» كخطر على النظام الديمقراطي، وكتدمير للنظام الديمقراطي باسم الديمقراطية.

ز ـ أنا لم أستبعد العوامل الموضوعية الخاصة بأوضاع المسلمين في الهند، حينما وصفت فكرة «الحاكمية» عند أبي الأعلى المودودي بأنها تستعير خامَتها من أفكار الخوارج، كما اعتقد د. يوسف مكي، لكن أوضاع مسلمي الهند لم تكن وحدها تكفي لتبرير انفصالهم وتأسيس دولة باكستان، وبناء القومية على الدين، لو لم تكن أفكار الخروج تخاتل وعي المودودي. ولم يكن انفصال باكستان عن الهند انفصالاً قومياً: انفصال أمّة صغرى عن أمّة كبرى تهضم حقوقها، بل كان انفصالاً دينياً داخل الكيان عينِه، ومن هنا معنى «الخروج» كتأسيسٍ جديد للهوية الدينية.

ح ـ أخيراً، تمنيتُ لو أن مناقشات هذا البحث انصرفتْ إلى المسألة الأساسية فيه، وهي «قواعد العمل الانتقالية» الأربع التي اقترحتُها في خاتمته لمعالجة مشكلة الصلة المضطربة بين الدين والدولة في مجتمعاتنا، والتي تنبّه إلى أهميتها د. فالح عبد الجبار، ود. أنطوان سيف، ود. علي فياض، وإن كنتُ أنتظر في شأنها المزيد.

الفصل الثاني

الدين والدولة في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر(*)

راشد الغنوشي(**)

ـ ١ ـ

موضوع علاقة الدّين بالدّولة من أهمّ المواضيع التي تواجهنا الآن في تونس، ونحن في مرحلة بناء دستور ونظام جديدين، نطمح أن يكون نظاماً ديمقراطياً يحترم حقوق الإنسان.

الموضوع إشكالي ويطرح علينا بالضرورة تناول العلاقة بين الإسلام والعلمانية. هل هي علاقة تضارب وتخارج أم هي علاقة تداخل؟ متداعيات هذا السؤال هي العلاقة بين الإسلام والحكم، الإسلام والقانون، وكلّ هذه إشكاليات. يبدو أننا عندما نتحدّث عن العلمانية والإسلام، كأنّنا نتحدّث عن الواضحات البيّنات. بينما قدر من الغموض غير قليل، وقدر من التعدّد في الفهم غير قليل، أيضاً، يواجهنا بحيث نحن لسنا إزاء علمانية واحدة بل إزاء علمانيّات، وكذا الإسلام أيضاً بحكم ما هو مطروح في الساحة؛ نحن إزاء أكثر من إسلام واحد، أي أكثر من فهم له.

(*) نشرت هذه الدراسة ضمن الملف الأول «الدين والدولة في الوطن العربي»، في: **المستقبل العربي**، السنة ٣٥، العدد ٤٠٦ (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٢)، ص ١٥ ـ ٢٢.

(**) رئيس حركة النهضة التونسية.

تبدو العلمانيّة وكأنّها فلسفة، وكأنّها ثمرة تأمّلات فلسفية جاءت لمناقضة ومحاربة التصورات المثالية والدّينية. غير أن الأمر ليس كذلك؛ إذ ظهرت العلمانية وتبلورت في الغرب كحلول إجرائيّة، وليست فلسفة أو نظرية في الوجود بقدر ما هي ترتيبات إجرائية لحل إشكالات طرحت في الوسط الأوروبي. أهمّ هذه الإشكاليات ظهرت بفعل الانشقاق البروتستانتي في الغرب، الذي مزّق الاجتماع الذي كان يدور في إطار الكنيسة الكاثوليكية، بما فرض الحروب الدّينية في القرنين السادس عشر والسابع عشر. هكذا بدأت العِلمانيّة (أو العَلمانيّة)(١).

جاءت العلمانيّة باعتبارها ترتيبات إجرائيّة لاستعادة الإجماع الذي مزّقته الصراعات الدينيّة. من هنا يأتي السّؤال: هل نحن في حاجة إلى العلمانيّة باعتبارها ترتيبات إجرائيّة؟ ربّما أهمّ فكرة في خلاصة هذه الإجراءات هي فكرة حيّادية الدّولة، أي أن الدولة يجب أن تكون محايدة إزاء الديانات ولا تتدخّل في ضمائر الناس. الدولة مجالها «العام» بينما الدين مجاله «الخاص». هذا ما انتهت إليه هذه الإجراءات، رغم أنّها اختلفت في علاقتها بالدين. في الولايات المتّحدة تدخّل الدين في المجال العام تدخلاً واضحاً؛ فرغم أنّ هنالك تمايزاً، إلا أنّه يبقى هنالك تأثير كبير. فخطب الزعماء مشحونة بالتصوّرات الدينيّة، وخلال الحملات الانتخابية الدين مطروح، وكذلك الصلاة في المدارس موضوع مطروح، وموضوع الإجهاض وعلاقته بالدين. وذلك في الحقيقة لأنّ أمريكا أنشأها المهاجرون الإنجيليّون الهاربون بدينهم من الاضطهاد الكاثوليكي في أوروبا، ولذلك يُنظر إليها على أنّها «أرض الميعاد»، الأرض التي تتحقق فيها الأحلام التي وردت في التوراة والإنجيل.

يقول المفكّر الفرنسي توكفيل: «إنّ أقوى حزب في أمريكا هو الكنيسة بطبيعة النفوذ الكبير الذي تتمتع به في المجتمع الأمريكي». والحال ليس كذلك في أوروبا؛ فبينما الذين بإمكانهم أن يؤمّوا الصلاة في أمريكا يفوق عددهم ٥٠ بالمئة، ففي أوروبا قد لا يتجاوز عددهم ٥ بالمئة. وفي أوروبا هناك اختلاف في علاقة الدولة بالدين بين المنظور والإرث الفرنسي والإرث الأنكلوسكسوني، حيث يصل الأمر في المملكة البريطانية أن تجمع الملكة بين السلطتين الزمنية والدينية. الفصل الكامل والكبير هو الذي يعرفه الإرث الفرنسي بسبب

(١) حتّى اللّفظ العربيّ ليس مُتّفَقاً عليه، فاللّفظ الأوّل يبدو وكأنّه من العِلم، والأمر ليس كذلك، أمّا الثّاني فهو من العَالم، ويشير إلى كلّ ما هو دُنيوي، وهو الاستخدام الأقرب.

المصادمات التي حصلت، في تاريخ فرنسا، بين الدولة التي أنشأها الثّائرون والإرث الكنسي الكاثوليكي. حتّى في أوروبا، إذن، نحن لسنا إزاء تجربة واحدة في العلمانية، غير أن نخبتنا في تونس أكثر تأثّراً بعلمانيّة خصوصيّة في الحقيقة، حتّى في المنظور الغربي، وهي خصوصية فرنسية، حيث يُقصَى الدين من المجال العام، وتعتبر الدولة نفسها حارسة الهويّة. ولذلك فإن الديني بكل رموزه، في هذا المنظور، لا ينبغي أن يتدخّل في المجال العام، وهذا الذي جعل فرنسا البلد الوحيد مثلاً الذي لم يقبل غطاء الرأس بالنسبة إلى المرأة المسلمة، بينما لم نر هناك أزمة في أيّ بلد أوروبي آخر حول موضوع الحجاب. وما ذلك إلاّ بسبب خصوصية العلاقة المتوتّرة بين الدولة والدين في خصوصية التجربة الفرنسيّة، في هذا الموضوع.

ربّما أهمّ إجراء أبدعه النظر العلماني على هذا المستوى هو حيّادية الدولة، أي أنّ الدولة هي الضّامنة لكلّ الحريّات الدينيّة والسيّاسية، ولا ينبغي أن تتدخّل لصالح هذا الطرف أو ذاك. نحن نتساءل عمّا إذا كان الإسلام في حاجة إلى مثل هذا الإجراء، أي حيّادية الدولة إزاء الديانات.

ـ ٢ ـ

منذ نشأ الإسلام جمع بين الدين والسيّاسة، بين الدّين والدولة. فالرّسول (ﷺ) هو مؤسس الدين ومؤسس الدولة في نفس الوقت. وقد كانت البيعة الأولى للمجموعة التي قدمت من يثرب إلى مكّة بيعة دينيّة للرسول (ﷺ) أن يؤمنوا باللّه ورسوله، لكن البيعة الثّانية في السنة الموالية كانت سياسية: أن يحموا النّبيّ ومَنْ معه إذا قدموا إليهم حتى بسيوفهم إن هوجِمت المدينة. اسم «المدينة» هذا هو تعبير مهمّ جدّاً: كون هذا المكان كان يُطلقُ عليه اسم «يثرب»، وأصبح يحمل اسم «المدينة» بما يدلُّ بوضوح على أنّ الإسلام ليس ديناً فقط وإنّما يحمل معنى حضارياً؛ فهو نقلة بالنّاس من مستوى البادية إلى المستوى المدينيّ أو الحضاريّ، ولذلك اعتُبِرَ من الكبائر التبدّي بعد تحضُّر، بمعنى أنّه أصبح يعتبر إثماً على الذين تحضّروا أن يعودوا إلى الباديّة. ولذلك، لا عجب أنّ الإسلام مصَّرَ الأمصار، فحيثما حلّ أنشأ المدن، والمدينة التي أنشأها الرّسول (ﷺ) تدُلُّ على أنّ الإسلام دين حضارة وليس دين بداوة. ولذلك، فإنّ أوّل مدينة أنشأها سُمِّيت بـ: «المدينة» التي تستحق هذا الاسم بجدارة؛ إذ نقلت تلك القبائل المتناحرة من مستوى بدوي إلى مستوى حضري، أي مستوى الدولة.

كان النبيّ (ﷺ) هو الذي يصلّي بالنّاس في المسجد؛ كان إماماً للدّين، وفي نفس الوقت، كان إماماً للسياسة يقضي بين النّاس، وكان يقود الجيوش، ويعقد المعاهدات ويقوم بكلِّ الإجراءات. من أهمّ وأوّلِ الإجراءات في هذا الصّدد، التي تهمُّنا، هو أنّهُ أوّل ما نزل في المدينة أنشأ المسجد، والإجراء الثاني هو أنه سنّ دستوراً اسمه «الصحيفة». هذه «الصحيفة»، التي هي ربّما من أقدم الدّساتير في العالم، تضمّنت جملة مواثيق بين المهاجرين والأنصار بمختلف قبائلهم، الذين اعتبرتهم أُمَّة، والقبائل اليهوديّة من سكّان المدينة الذين اعتَبرَتهم كذلك أُمَّة، أي يشكِّلون أمَّةً من دون النّاس. وهنا الحديث ليس عن أمّة الدين، وإنّما عن أمّة السيّاسة. وهنا نقف على أهمّ مصطلح طرحه الفكر الإسلامي الحديث، عن طريق محمّد سليم العوّا ومحمّد عمارة، وهو «التمايز بين الديني والسيّاسي» مقابل مفهوم الفصل بين الدين والسيّاسة في الإطار الغربي.

ففي هذه «الصحيفة» التمايز واضح بين الديني والسياسي، فالمسلمون أمة عقيدة، واليهود أمة عقيدة، وهما مع بقية سكان المدينة يشكلان جمعاً يمثل أمّة من دون النّاس، وهي أمة مفتوحة لمن لم يلتحق بأرضها، كما هي مفتوحة للأجيال القادمة ﴿**والذين جاؤوا من بعدهم**﴾[2]، وهذا مفهوم الأمّة السياسي. وظلّ هذا التمايز واضحاً في سلوك النّبي (ﷺ) حتى إذا اختلط الأمر أحياناً بين ما هو ديني، سبيله التقيّد والإلزام، وما هو سياسي وهو مجال للاجتهاد. أحياناً كان الأمر يختلط على الصحابة فيسألون النبي (ﷺ): هل هذا وحي ملزم أم هو رأي ومشورة؟ فإذا كان الأمر وحياً قال ذلك، وإذا كان سياسياً كان يقول (ﷺ): بل هو الرأي والمشورة. وعندئذ قد يختلفون معه في الرأي. ففي أكثر من مرّة خالف الأصحاب الرّسول (ﷺ) باعتباره رئيساً للدولة. والشيخ الطاهر بن عاشور فصّل تفصيلاً جيّداً بين ما سمّاه «مقامات النبي»؛ إذ للنبي مقامات، فإن كان في مقام النبوة فهذا مقام التلقّي والطّاعة، أمّا إذا كان في مقام قائد الجيش والسياسة فقد يختار للجيش موقعاً، ويأتي صحابي يقول له: واللّه أرى أنّ الموقع الآخر أفضل. وبالفعل يتنازل النبيّ عن رأيه، ويأخذ برأي هذا الصحابيّ.

مرّ النبي (ﷺ) مرّة على قوم في المدينة وهم يُؤبّرون النخل، فقال (بحكم أنه قادم من مكّة وليس في خبرته معرفة بالزراعة): ما أرى هذا مفيداً أن تضعوا هذا الشيء. فظنّ أهل المدينة أو قسم منهم أنه وحي، فلم يُؤبّرون النخل تلك

---

(٢) **القرآن الكريم**، «سورة الحشر،» الآية ١٠.

السنة فأتى شيصاً أي مُرّاً. فسألوه: لماذا أمرتنا بهذا؟ فقال: أنتم أعلم بأمور دنياكم. **فليس من مهمة الدين تعليمنا أساليب الزراعة، وأساليب الصناعة، وحتى أساليب الحكم، وكيف ندبر الدولة، لأنّ كل هذه تقنيات**، والعقل مؤهّل فيها إلى أن يصل إلى الحقيقة من خلال تراكم التجارب. مهمّة الدين أن يجيبنا عن القضايا الكبرى التي تتعلّق بوجودنا، وأصلنا، ومصيرنا، والغاية التي خُلقنا لأجلِها، وأن يعطينا نظام قيم ومبادئ يمكن أن تمثل توجيهات لتفكيرنا، وسلوكنا، ولأنظمة الدولة التي نسعى إليها، أي مرجعيّة قيميّة.

ـ ٣ ـ

منذ نشأة الإسلام وعبر امتداده التاريخي، لم يعرف هذا الفصل بين الدين والدولة؛ بمعنى إقصاء الدين عن الحياة. وظلّ المسلمون منذ العهد النبوي، وحتى يومنا، هذا، متأثّرين قليلاً أو كثيراً بنظرتهم إلى أنفسهم على أنّهم مسلمون، وينبغي أن يستلهموا من الإسلام وتعاليمه موجهات لحياتهم المدنيّة مع بقاء التمييز واضحاً. هذا التمييز بين ما هو ديني وما هو سياسي واضح حتى عند الفقهاء؛ فالفقهاء ميّزوا بين نظام المعاملات، ونظام العبادات، حيث اعتبروا الأخير مجال التقيّد (الصلاة، الصوم، لماذا نصلّي ٥ صلوات؟ لماذا بعضها فيه ٣ ركعات والبعض الآخر ٤؟). هذا مجال الثوابت والتقيّد والعقل غير مؤهّل في هذا المجال؛ ففي مجال العقائد والعبادات، وعدد محدود من المسائل، العقل غير مؤهّل لأن يدرك الحقيقة. ولكن مجال المعاملات هو **مجال البحث عن المصلحة**، لأنّ الإسلام جاء لتحقيق مصالح العباد. كما أقرَّ الفقهاء الكبار، من الشّاطبي إلى ابن عاشور، أنّ المقصد الأسنى لنزول الرّسالات هو تحقيق العدل ومصالح النّاس. هذه المصالح تتحقق من خلال إعمال العقل في ضوء موجِّهات، ومقاصد، ومبادئ وقيم الدّين. لذلك ظلّ هنالك مجال للمعاملات يعرف تطوّراً مستمراً، ومنه نظام الدول، وهذه تمثل المتغيّرات، بينما ما هو عقائدي وشعائري وما هو قيمي أخلاقي يمثّل الثوابت.

كانت الدولة عبر التاريخ الإسلامي متأثِّرة بالإسلام، على نحو أو آخر، في ممارساتها، والقانون يسنُّه البشر في ضوء القيم الإسلامية كما يفهمونها. ومع ذلك ظلّت الدول إسلاميّة، لا بمعنى أنّ قوانينها ومسالكها وتراتيبها وَحْيِيَّة، وإنّما هي اجتهاد بشري قد يوافقه اجتهاد ويخالِفُه آخر، تمارس قدراً من الحياد. عندما أرادت الدولة العبّاسيّة، مثلاً، أن تتدخّل في فرض فهم للإسلام على الأمّة، يذكر أنّ الإمام مالك طلب إليه المنصور وقال له: لقد كثُرَت الاختلافات والاجتهادات

المنبثقة من الدّين الواحد حتّى خُشِيَ على تشتُّت الأمّة، وطلب منه المنصور جمع كل هذه الأقوال في منظور واحد، وفعلاً كتب كتاب **الموطّأ** جمعاً بين مختلف الأقوال. فأعجب به المنصور، أيّما إعجاب، حتى أراد أن يكون القانون المُلزِم لكلِّ الأُمّة الإسلاميّة، لكن الإمام مالك فزع وهاله الأمر وقال: لا تفعل يا أمير المؤمنين! فقد تفرّق أصحاب رسول اللّه في الأمصار ومعهم علم كثير، وهذا ما بلغني أنا، فدع النّاس وما يختارون. فظلّ لشمال أفريقيا مذهب، ولأهل مصر مذهب، ولأهل الشّام مذهب آخر، **لأنّه في غياب كنيسة في الإسلام لا يبقى سوى حريّة الاجتهاد**، وستتعدد بطبيعة الحال هذه الاجتهادات المنبثقة عن نفس المنبع، ولا ضير في ذلك بما يؤسّس لحرّيّة الفكر والاجتهاد ولتعدّديّة سياسيّة ومذهبيّة.

ـ ٤ ـ

غير أنّنا إذا احتجنا إلى سنِّ قانون في ظِلِّ هذا التعدُّد، لا بدَّ لنا من آليّة. **ولعلّ أفضل آليّة توصّل إليها البشر اليوم هي الآلية الديمقراطية، والآليّة الانتخابيّة،** التي تفرز ممثّلين للأمّة بما يجعل الاجتهاد اليوم ليس اجتهاداً فردياً وإنّما جماعياً يقوم به ممثلو الأمّة المنتخبون، وذلك في غياب كنيسة تمثل المقدّس فوق الأرض، **وحيث ليس هناك من ناطق باسم القرآن والإرادة الإلهية**. الإرادة الإلهية تجلّيها الوحيد في الأمّة، التي تعبِّر عن الإرادة الإلهيّة من خلال تدافعها، وليس من خلال احتكار إمام أو حزب أو دولة. ولذلك كانت للإمام أحمد ثورة معروفة: أنّه، في عهد الإمام المأمون، وهو مثقّف كبير، فكّر في جمع الأمّة على رأي واحد بعد أن لاحظ تشتُّتها، وكان قد تأثّر بمدرسة المعتزلة التي رغم أنّها اشتهرت على أنّها مدرسة عقلية، ولكن كثيراً ما أصحاب العقول تغرّهم عقولهم ويريدون أن يفرضوا منتوجات عقولهم على النّاس. وفعلاً قرّر المأمون أن يفرض تفسيراً معيّناً للقرآن على النّاس، وفهماً معيّناً للعقيدة الإسلاميّة. وكانت ثورة الإمام أحمد أن رفض تسلُّط الدولة على الدّين، فاضطُهِدَ وعُذِّب، ولكنه في النهاية استطاع أن يؤلِّب الرأي العام على الدولة حتى تراجع المأمون عن فكرته، وظلَّ العالم الإسلامي اليوم عالَماً لا تسيطر عليه أيُّ كنيسة، وظلّت أقطار تتبع هذا المذهب، وأخرى ذاك، من دون أن يسلِّم للدولة بأنّ لها سلطاناً على الدّين.

لذلك في حين تمحور الإشكال الغربي حول كيفيّة تحرير الدولة من الدّين، ممّا أدّى إلى ثورات كبيرة لنيل هذه الغاية، فإن وجهاً من وجوه الإشكالية عندنا هو كيف نحرِّر الدّين من الدولة، ونمنعها من التسلُّط على الدّين، وأن يظلَّ هذا

الأخير شأناً مجتمعياً متاحاً لكل المسلمين بأن يقرأوا القرآن ويفهموا ما شاؤوا. **ولا بأس في التعدد الذي يفرض قدراً كبيراً من التسامح. أمّا إذا احتاج المسلمون إلى قانون، فالآليّة الديمقراطيّة المعاصرة هي خير تجسيد لقيمة الشّورى في الإسلام بحيث لا يكون الاجتهاد حينئذ فردياً بل جماعياً من قبل ممثّلي الشّعب.**

غياب الكنيسة مهمٌّ جداً في تراثنا، ربّما إخواننا الشّيعة فقط هم الذين عندهم فكرة المؤسّسة الدّينيّة، بينما لا توجد في العالم السنّي مؤسسة دينية، بل توجد فقط مؤسسة علماء، وهؤلاء بطبيعتهم مختلفون وآراؤهم مختلفة. ولهذا نظلّ نحتاج إلى آليّة لسنّ القوانين، ولا نحتاج إلى عالم واحد، وإنّما إلى جملة العلماء والمثقفين يتداولون في مناخ من الحريّة، وفي النهاّية مؤسّسة التشريع هي الوحيدة المخوَّلة لسنّ القانون لأنّها منتخبة.

ـ ٥ ـ

تشهد الساحة السياسية التونسية، اليوم، تجاذباً بين تيّارات علمانيّة قد ننعتها بالمتشدّدة، وتيّارات إسلاميّة أيضاً قد تنعت بنفس الاسم والصّفة، أحدهما يريد فرض اجتهاد في الإسلام من فوق وبأدوات الدولة، أمّا التيّار الآخر فيريد تجريد الدولة من كلّ تأثّر بالإسلام، ويريد تجريد القانون وبرامج التربية والثقافة من كل تأثير ديني في المجتمع. أغرب ما في الأمر أنّ مجتمعنا لا يتّجه الدّين فيه إلى انحسار الديني، بل يعرف صحوة واسعة، كما هو الحال في مواطن شتّى من العالم كله. وليس ببعيد عنّا ما قامت به الكنيسة الكاثوليكية من دور في تطوير أوروبا الشرقيّة، انطلاقاً من القس البولوني البابا جون بول الثاني، ودور الدين في إيصال بوتين إلى منصب الرّئاسة حيث احتاج إلى دعم الحَبْر الأكبر للأرثوذكس. ففي زمن يشهد فيه العالم صحوة دينيّة ـ لا سيّما العالم الإسلامي ـ هناك من يعترض على أيّ تأثير للدين في سياسات الدولة التعليمية والثقافية. ولكننا، في الحقيقة، لسنا بحاجة إلى أن يفرض الإسلام بأدوات الدّولة؛ فالنّفوس تجافي كلّ ما يفرض عليها. إنّ الإسلام دين شعب وليس دين نخبة، وإنّما العامل الأساسيّ في استمراره ليس هو نفوذ الدولة، ولكن ما يتمتّع به من قبول عام لدى معتنقيه، والدولة في كثير من الأحيان كانت كلاًّ على الإسلام. ومع هذا يخشى الكثير ممن ينتمون إلى التيّار الإسلامي وغيرهم من تحرر الدّين من الدولة، وأن يترك الدين شأناً شعبيّاً. إنّهم لفي خشية وتوجّس شديدين من الحرّيّة على الإسلام، وهو أمر يبعث على الأسى.

إنّ موضوع حياد الدولة فيه قدر غير قليل من المغامرة، إذا كان المقصود هو فصل الدين عن السياسة: باعتبار الدولة منتوجاً بشرياً والدين تنزُّلاً إلهياً. لقد كان التمييز واضحاً عند المسلمين الأوائل بين ما هو وحي وما هو سياسي، لكن إذا أردنا الفصل، بالمعنى الفرنسي أو تبعاً للتجربة الماركسيّة، فقد نقدم على مغامرة تضرُّ بالاثنين. إن تحرّر السياسة من الدين هو تحويل الدولة إلى مافيا والاقتصاد في العالم إلى نهب، والسياسة إلى نوع من الخداع والدجل، وهذا ما انتهى إليه الأمر في التجربة الغربيّة، رغم بعض إيجابيّاتها. فالسيّاسة العالمية أصبح يتحكّم فيها مجموعة من السماسرة الماليّين المالكين للمال، وبالتالي للإعلام، ويسيطرون في النهاية على السيّاسيّين.

كذلك حاجة النّاس إلى الدّين حاجة عميقة، لأنّ الإنسان في حاجة إلى موجّهات روحيّة وموجّهات قيميّة، فعندما تختلط عليه الأمور يحتاج إلى مفهوم الحلال والحرام وأن يميّز بينهما. وفي غيّاب كنيسة تحتكر النطق باسم الحلال والحرام يبقى المجال للتداول بين الشعب والنخب، عبر المفكرين ووسائل الإعلام.

عندما يتحرّر الدين من السياسة والدولة، هذا التحرّر أيضاً قد يكتسي خطورة؛ لأنّه قد تقع انفلاتات ويخرج الأمر عن مجاله. فالسبيل، إذاً، إلى معادلة تضمن فيها حرّيات الناس وحقوقهم، لأن الدين جاء من أجل ضمان حقوق الناس وحرّياتهم، هو الرجوع إلى موضوع التمييز بين الدين والسياسة، ونحتاج إلى ضبط ثوابت الدين ومتغيّراته.

نحتاج إلى أن يكون المشرّعون متشبّعين بقيم الدين حتى إذا أرادوا أن يشرّعوا، فلا يحتاجون إلى وصاية من وزارة الأوقاف، ولا وصاية من علماء الشّريعة لأنّهم متشبعون بهذه القيم. وكذلك سائر السياسيين، فهم كلّهم يصدرون لا عن الإكراه الخارجي وإنّما عن قناعتهم، لأنّه لا قيمة لأي ممارسة دينية تصدر عن الإكراه. لا فائدة من تحويل الناس عبر أدوات الدولة القهرية من عصاة إلى منافقين، فالله سبحانه وتعالى خلق الناس أحراراً، إذ يمكن السيطرة على ظواهر الناس، لكن لا يمكن فعل ذلك على بواطنهم[٣].

---

(٣) لذلك رأينا نموذجين في موضوع الحجاب مثلاً، حجاب تمليه الدولة وأخرى تمنعه. وقد حصل معي في بلد إسلامي حينما كنّا في المطار أن كلّ النسوة في الطائرة كنّ محجبات، وبمجرّد إقلاع الطائرة سقطت الأحجبة. فهذا فشل تربوي حقيقي لأنّ وسائل التربية في تلك الدولة لم تستطع أن تضمن =

الدين مداره الأساسي ليس أدوات الدولة وإنما **القناعات الشخصية**، أمّا الدولة فمهمّتها **تقديم الخدمة للناس قبل كلّ شيء** كمواطن الشغل والصحة الجيّدة والمدرسة الجيّدة، أمّا قلوبهم وتديّنهم فأمرها إلى اللّه، إذ إن أعظم قيمة في الإسلام هي قيمة الحرّية[٤] .**ولذلك فالدولة منتسبة إلى الإسلام بقدر ما تحرص على أن تتماثل بقيمه بدون وصاية من مؤسسة دينية، لأنّه** ليس هناك مثل هذه المؤسسة في الإسلام، بل هناك شعب وأمّة يقرّران لنفسهما عبر مؤسساتهما ما هو الدين.

لذلك عندما أعرض أهل مكّة عن الدين، اقترح عليهم النبّي خياراً آخر أن «أخلوا بيني وبين الناس»، ولو فعلوا ذلك لما احتاج أن يهاجر ويغادر وطنه. إلا أنّ بسبب ما كان لدعوته من قوّة الحجّة ومن جاذبيّة ما استطاعوا أن يواجهوها بأطروحة أخرى، ولذلك يعتبر المسلمون حجّة الإسلام قوّية، ولا يحتاجون إلى أن يمارسوا معها الإكراه على النّاس، فعندما يقول صوت الإسلام **﴿هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾**[٥]، هذا التحدّي لا يقال في واد لا أنيس له، وإنّما يطرح هذا المسلم تحدّيه في قلب الصراع الفكري والسياسي.

فجانب كبير من المناقشات والجدل الذي يدور في خضم هذا الصراع، ببلادنا اليوم، هو التباس في المفاهيم حول العلمانية وحول الإسلام في نفس الوقت. يرفع جزء مهم من هذا الالتباس لو استبنّا أن العلمانية ليست بالفلسفة الإلحادية، وإنّما هي إجراءات وترتيبات لضمان حريّة المعتقد والفكر. ولذلك ميّز عبد الوهاب المسيري في كتاباته بين علمانية جزئية وعلمانية شاملة، مثل تلك

= التديّن إلّا عبر وسائل القهر. في بلد آخر، مثل الذي كنّا نحياه في تونس في عهد الدكتاتور المخلوع بن علي، كانت المرأة تمنع بوسائل الدولة أيضاً القهرية من أن تعبّر عن نفسها في المظهر الذي تريد، فهذا فشل وذاك فشل.

(٤) ولذلك عارضت كلّ سبيل لإكراه الناس على أيّ أمر، وطرحت موضوعاً شائكاً في بعض المواطن وهو ما يسمّى بالردّة، بمعنى أنّ مهمّة الدولة أن تحدّ من حرّية الناس في الاعتقاد. إذا كان مبدأ لا إكراه في الدين مُتَّفَقاً عليه، فقد دافعت عن مبدأ الحرّية في الاتّجاهين: حرّية الولوج في الدين ومغادرته لأنّه لا معنى لتديّن يقوم على الإكراه، لا حاجة للأمّة الإسلامية إلى منافق يبطن الكفر ويظهر الإيمان والإسلام، لأنّه لم يتعزّز صفّها بإضافة من هذا القبيل. فالحريّة هي القيمة الأساسية التّي يلج بها الإنسان دار الإسلام، فالناطق بالشهادتين يعبّر عن قرار اختياري وفردي يقوم على وعي وبيّنة.

(٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١١١.

التي يمثّلها النموذج اليعقوبي في تاريخ فرنسا الذي شنّ حرباً على القساوسة ورفع شعار: «اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس». وهذا المفهوم للعلمانيّة يعبّر عن خصوصية فرنسية، وليس معبّراً عن العلمانية باعتبارها ترتيبات إجرائية لضمان الحريّة في المجتمع.

وهناك بنفس القدر، أيضاً، غموض حول الإسلام لدى من يعتقد أنّ الإسلام سينتصر إذا صادر حرّيات النّاس وفرض الصلاة والصيام والحجاب بالقوّة، في حين يعتبر هذا لو حدث فشلاً وليس نجاحاً، **إذ لا يُنتِجُ إكراه الناس على الدين إلا منافقين**، وقد اعتبر الله سبحانه وتعالى النفاق أكبر جريمة، إذ المنافقون في الدرك الأسفل من النار، وهم أسوأ فئة من الناس.

علينا إذاً أن نقبل مبدأ المواطنة، وأن البلاد ليست ملكاً لزيد أو لعمرو أو لهذا الحزب أو ذاك، ولكنّها ملك لكلّ مواطنيها، وهم جميعاً، بغضّ النظر عن معتقداتهم أو أجناسهم إن كانوا ذكوراً أو إناثاً، أعطاهم الإسلام الحقّ أن يكونوا مواطنين يتمتّعون بنفس الحقوق: بأن يعتقدوا بما شاؤوا ضمن إطار احترامهم لبعضهم البعض، وأن يتصرّفوا وفق القانون الذي هم يسنّونه عبر ممثّليهم في البرلمان.

تعقيب

(١)

ناصيف نصار(*)

أولاً: إشكالية متقدمة

يضعنا الشيخ راشد الغنوشي، في مبتدأ بحثه حول «الدين والدولة في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر، أمام إشكالية «نظام ديمقراطي يحترم حقوق الإنسان». هذا هو الهدف، هذه هي الحقيقة السياسية أمامنا، هذا هو مدار التفكير والعمل. فلا شك في أن هذا الطرح يشكّل، بصراحته وجرأته، طرحاً متقدماً، يأتي به مُفكر وقائد سياسي يتحرك على قاعدة إسلامية، ويدرك في الوقت عينه أنه لا يمكن تنظيم العلاقة بين الدين والدولة، في أيامنا، من دون تفاعل جدّي مع الديمقراطية والعلمانية. ولكن هل التقدم المذكور يعطينا الحلّ الصحيح المطلوب؟ المسألة فيها نظر. فكيف يدافع شيخنا عن الديمقراطية؟ وكيف يتصور المصالحة بينها وبين الإسلام؟

ثانياً: أطروحة الإسلام الديمقراطي ومسألة تفسير الإسلام

يؤسس شيخنا رؤيته إلى الإسلام والديمقراطية على قاعدة معترف بها إجمالاً، وهي قاعدة التعددية في الإسلام: «نحن إزاء أكثر من إسلام واحد، أي أكثر من فهم له». ومسوّغات هذه القاعدة راجعة إلى طبيعة النصّ القرآني، وعدم وجود

(*) أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية.

مؤسسة رسمية عامة مسؤولة عن تفسير النصّ القرآني. ويستخرج شيخنا من هذه القاعدة مذهباً واسع الانفتاح يقع، بحسب ما هو رائج في الأدبيات السياسية، ضمن ما بات يعرف منذ الشيخ محمد عبده بالإسلام الليبرالي أو بالإسلام الديمقراطي. ولكن الانفتاح على الديمقراطية شيء والالتزام الكامل بالديمقراطية شيء آخر، وذلك لأن الانفتاح على الديمقراطية يقوم على تبني بعض جوانبها وآلياتها، في حين أن الالتزام الكامل بالديمقراطية يقتضي تبنّي مبادئها ومستلزماتها. الأمر واضح على الصعيد النظري، ولكن تعقيدات الوقائع والتيارات في المرحلة الحاضرة من تطور الشعوب العربية تدفع إلى تغليف الموقف من الديمقراطية بكثير من الالتباس والإبهام، وبخاصة إلى الخلط بين الانفتاح على الديمقراطية والالتزام الكامل بها. ولعلنا لا نخطئ إذا قلنا إن موقف الشيخ راشد الغنوشي من الديمقراطية أقرب إلى الانفتاح العميق منه إلى الالتزام الكامل. فما يبديه من إعجاب بالديمقراطية لا يصدر عن قبول لأسسها وشروطها الفلسفية، ولا يتأسس على لاهوت إسلامي جديد حول السلطة والسياسة، وإنما هو شعور صادق بضرورة التكلّم إسلامياً بلغة العصر، مع المحافظة على ثوابت الهوية الإسلامية ومرجعيتها المهيمنة. وصدق الشعور هذا لا يكفي، بالطبع، للنجاح في تأدية المهمّة.

الاعتراف بالتعددية في الإسلام قاعدة أساسية صحيحة. ولكنها، إذا كانت مفيدة لاستيعاب التعددية في الديمقراطية، فإنها لا تشتغل بطريقة يمكن قياسها على التعددية في الديمقراطية. النصّ المؤسِّس واحد، وتفسيراته الممكنة متعددة. وليس ثمة سلطة رسمية (شخص أو جماعة محددة أو مؤسسة) يحق لها اتخاذ قرار حاسم في شأن تلك التفسيرات الممكنة المتعددة. هذا وضع يرى فيه معظم المفكّرين في الإسلام إيجابيات عظيمة تحت عناوين الغنى المعنوي، ونعمة الاختلاف، والمرونة والقدرة على التكيف مع اختلافات المكان وتحولات الزمان. ولكن التجربة التاريخية تدل على أن إدارة هذا الوضع بطريقة تصون التعددية لا تستقيم إلا على أساس التعايش السلمي بين المذاهب المتفرّعة من الأصل الواحد. ولو صرفنا النظر عن تاريخ العلاقات بين المذاهب الإسلامية، وحصرنا المسألة في شروط قيام إسلام ليبرالي أو ديمقراطي يقود الرأي العام لدى المسلمين في أيامنا هذه، لوجدنا أن الشرط الأول إنما هو تصفية الحساب مع المذهب الذي ينطلق من مبدأ الحق غير الحصري في تفسير الإسلام لكي ينفي التعددية ويفرض نفسه، بالقوة والعنف، على جمهور المسلمين، بوصفه التفسير الصحيح الوحيد للإسلام. فالسؤال هو، بكل وضوح وبساطة: كيف يمكن أن يتغلّب الإسلام

الديمقراطي على الإسلام الجهادي التكفيري؟ ألا يتطلب الأمر نظرية نقدية حول الكفر والتكفير في الإسلام؟ إن مسألة الكفر (والكافر والكافرين والكفّار)، في التصوّر الإسلامي للدين، من أعوص المسائل التي تحول دون إعادة بناء الفكر الإسلامي بطريقة تؤهله للتفاعل الإيجابي المنتج مع إنجازات العقل والحضارة في هذا العصر. فلا بد للإسلام الليبرالي/ الديمقراطي من أن يتصدّى لهذه المسألة تصدّياً جذرياً، حماية للتعددية في الإسلام، وذلك عن طريق تفكيك مقولة الكفر، والتحرر منها أو، في الأقل، تعطيل مفاعيلها تعطيلاً كاملاً.

لا شك في أن الإسلام الديمقراطي الذي يحلم به الشيخ راشد الغنوشي، يرفض العنف والإكراه والنفاق، ويدعو إلى فهم الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن. ولكن تجنبه الإقدام على بناء نظرية نقدية جذرية حول مسألة الكفر، وما يتعلق بها من دعوة إلى الجهاد والقتال، يلقي ظلالاً من الالتباس والمحدودية على دفاعه عن الحرية الديمقراطية، وبخاصة حرية الإيمان وحرية التفكير. وإنه لمن اللافت حقاً القول بأن «أعظم قيمة في الإسلام هي قيمة الحرية». ولكن أسئلة كثيرة تنتصب أمام هذا القول، لأنه، من الناحية المنطقية، لا يلزم من القول إن أعظم قيمة في الإسلام هي الحرية أن الحرية المعنية هي بالفعل حرية عظيمة. فلو سلَّمنا، جدلاً، بصحّة هذا القول ـ علماً بأنه تفسير تقابله تفسيرات أخرى ترى القيمة العظمى في الإسلام في الرحمة أو في العدل أو في طاعة الله أو في غير ذلك ـ فإنه لا بد لقائله من أن يجيب عن منظومة من الأسئلة الدقيقة حتى يتم الاقتناع بعظمة الماهية، فضلاً عن عظمة المرتبة. ما هي طبيعة الحرية في الإسلام، وميادينها، وحدودها؟ هل المعنيّ بها هو المؤمن المسلم فقط، أم كل إنسان بما هو إنسان، سواء أكان مسلماً أو غير مسلم، مؤمناً دينياً أم غير مؤمن؟ هل تشتمل على حرية التكفير ومقاتلة الكافرين؟ وهل تشتمل على ممنوعات في ميدان الإيمان والتفكير؟ وكيف تكون إدارة الاختلاف في فضائها؟ وهل يخرج من المباحات في نطاقها الخروج من الإسلام؟ يبدو لي أن مقاربة شيخنا لهذه الأسئلة، على حرارتها وانفتاحها، تندرج في نطاق الفقه التقليدي، مع استمداد قليل من اللاهوت وحذر شديد من الفلسفة، الأمر الذي يفسّر تمسكه سابقاً في بحثه عن **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** بالرأي القائل بأن الارتداد جريمة، ولكنها جريمة سياسية، لا جريمة عقائدية، وبالتالي فإن عقوبتها من التعزيرات، ومحاولته حالياً التخلص من هذا الرأي، في أحد هوامش الورقة التي نناقشها، لاعتبارات تدور على مقولة

النفاق، وهي من مقولات اللاهوت الأخلاقي في الإسلام. فهل تكفي المقاربة الفقهية لمعالجة إشكالية الحرية في إسلام يريد أن يتكلم لغة العصر؟ الفقه القديم لم يشعر بضرورة التوفيق بين الإسلام والحريات الديمقراطية، فلا يمكن به القيام بالمهمة. هل الحرية التي يضعها شيخنا في أعلى مراتب القيم الإسلامية، واردة في لائحة المقاصد الرئيسية للشريعة كما وضعها الشاطبي وأمثاله من علماء أصول الفقه؟ لا، كما يعرف الجميع. ولذلك لا بد من فقه جديد حول الحرية بوصفها أعظم قيمة في الإسلام. وأساس هذا الفقه هو بطبيعة الحال في اللاهوت. فالمسألة لاهوتية بقدر ما هي سياسية. وحسبما أعلم، فإن المسلمين لا يزالون ينتظرون لاهوتاً جديداً حول الإيمان والحرية والسلطة، والخالقين دون الله الذي هو ﴿**أحسن الخالقين**﴾[1]، لاهوتاً يقطع مع المناهج والتوجهات التراثية التي فات أوانها، ويؤسس حقاً للانتقال إلى الديمقراطية في أوطانهم المختلفة.

ثالثاً: أطروحة الإسلام الديمقراطي ومسألة العلمانية

ليست العلمانية في خطاب الشيخ راشد الغنوشي شيطاناً رجيماً ينبغي العياذ بالله منه، ولذلك لا يتردّد في طرحها طرفاً في بحثه عن التوفيق بين الإسلام والدولة الحديثة، وذلك انطلاقاً من أننا، كما بالنسبة إلى فهم الإسلام، أمام علمانيات عدة، وليس أمام علمانية واحدة. فالتعدد في أشكال العلمانية يتيح المقارنة والمفاضلة والتفاهم واستيعاب ما يبدو صالحاً منها في منظور إسلامي غير تقليدي.

وفي الواقع، لا يستطيع من يسعى إلى إسلام ديمقراطي أن يقف من العلمانية موقفاً سلبياً مطلقاً إذا كانت مذهباً يحترم حرية الإيمان، ولا يدعو إلى الحرب على الدين، ويحرّر الدولة من عيوب الثيوقراطية. ومن هنا ميل الشيخ الغنوشي إلى نظرية عبد الوهاب المسيري القائمة على التمييز بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، والقائلة بإمكان التعامل إسلامياً مع العلمانية الجزئية فقط، لأن العلمانية الشاملة تذهب إلى الإلحاد والمادية وتحويل كل شيء إلى أداة للاستهلاك. ولكن يبدو لي أن حرصه الشديد على إظهار الفوارق بين التجارب العلمانية في الدول الغربية المعاصرة، حتى لا يستقرّ في الأذهان أن الحالة الفرنسية هي النموذج الأوحد أو الأفضل، وإطلاق الصفة الفلسفية على العلمانية الشاملة فقط، يهدف إلى تفسير العلمانية والتعامل معها من منظور براغماتي. وهذا طمس لأصول العلمانية الكامنة

(١) **القرآن الكريم**، «سورة المؤمنون،» الآية ١٤.

في أشكالها التاريخية المختلفة، ومدخل إلى التهرب من موجباتها الناجمة عن نقدها لتسلط الدين على الدولة والثقافة والنظام الاجتماعي.

يقول الشيخ راشد: «ظهرت العلمانية وتبلورت في الغرب كحلول إجرائية، وليست فلسفة أو نظرية في الوجود بقدر ما هي ترتيبات إجرائية لحلّ إشكالات طرحت في الوسط الأوروبي». والسؤال هو: إلى أيّ حدّ يمكن إرجاع العلمانية إلى «ترتيبات إجرائية»، تهدف إلى تحييد الدولة عن المذاهب الدينية والصراعات الدّينية؟

من الثابت تاريخياً أنّ الصراعات المذهبية في المسيحية كانت سبباً من الأسباب الرئيسية التي دفعت إلى التفكير في حيادية الدولة بالنسبة إلى الديانات. إلا أن ذلك لا يعني أن العلمانية لم تكن فلسفة، وإنما كانت فقط «ترتيبات إجرائية». العلمانية، كما تبلورت في الحداثة الأوروبية، اتجاه فكري حضاري عريض يقوم على أصول فلسفية متساندة، مستمدة من فلسفة السياسة، ومن فلسفة المعرفة والعلم، ومن فلسفة الدين، وعلى قوى اجتماعية تفاعلت مع تلك الأصول، واتخذت منها مرتكزاً لرؤيتها إلى العالم. فلم يكن إقرار مبدأ حيادية الدولة بالنسبة إلى الدين، والاستقرار عليه، ثمرة بحث عن حلّ لصراعات دينية وحسب، بل كان في الأساس ثمرة بحث فلسفي في طبيعة السياسة وطبيعة الدولة، من مكيافللي إلى روسو وإعلان الثورة الفرنسية عن حقوق الإنسان والمواطن، وصولاً إلى فلاسفة الديمقراطية المعاصرين. العلمانية السياسية في الحداثة الأوروبية لم تكن مطلباً للكنيسة المسيحية، بل لفلسفة الدولة في الاجتماع الإنساني والقوى الاجتماعية الحاملة لتلك الفلسفة. وقد تنامت هذه الفلسفة، واستمدّت كثيراً من القوة والتأثير، من تنامي فلسفة المعرفة والعلوم التي أخرجت العقل بنوعيه، النظري والعملي، من وصاية الدين، وجعلت منه قوة تنويرية متعاظمة تمتد حقولها من أبعد ما في الكون إلى أخفى ما في الإنسان. ولم يبقَ الدين في منأى عن هذا الامتداد التنويري، فتنوعت طرق التفكير الفلسفي في الدين، مبيّنة طبيعته وحدوده، مؤكدة في أحسن الأحوال أن وظيفة الدين وظيفة روحية أخلاقية تحكمها حرية الإيمان.

وهكذا، لئن كان من الصحيح القول إن العلمانية ليست فلسفة، إذا كان المقصود بالفلسفة الميتافيريقا، فليس من الصحيح تجريد العلمانية من الفلسفة إطلاقاً. فالأصول الفلسفية للعلمانية متوافرة في فلسفة السياسة، وفي فلسفة

المعرفة والعلوم، وفي فلسفة الدين. وهي تجتمع على مبدأ الاستقلالية الذاتية، لكل من الدولة والعقل والدين، على أساس الاعتراف والاحترام المتبادل. نقول هذا ونحن نعلم أن بعض النظريات المعاصرة تفهم العلمانية بأنها خروج كامل من الدين. إلا أن هذه النظريات نفسها تعود، في تفسيرها لتحولات العلمانية المعاصرة، إلى مقولة الديني بدلاً من الدين، والإلهي بدلاً من الله. وهذا سبب يعضد أسباباً أخرى، فلسفية وتاريخية، تحملنا على فهم العلمانية بأنها **الفصل العادل بين السلطات الأصلية في دنيا الإنسان.**

إذا صحّ هذا التوضيح حول مفهوم العلمانية، فإنه يكشف لنا عن السبب القوي الذي من أجله يذهب الشيخ الغنوشي إلى أن العلمانية مجرد ترتيبات إجرائية. وفي الواقع، إذا كانت العلمانية مجرد ترتيبات إجرائية، تضمن الدولة بموجبها حرية المعتقدات الدينية مع بعض الحريات الأخرى، فإنه من الممكن أن نتساءل: «هل نحن في حاجة إلى العلمانية باعتبارها ترتيبات إجرائية؟». كما أنه من الممكن أن نجد نظيراً لهذه الترتيبات، أو أفضل منها، في تاريخ الإسلام، بحيث لا يعود التعاطي الإيجابي مع إجراءات العلمانية الغربية أمراً مستهجناً.

وهكذا يختم شيخنا عرضه لمسألة العلمانية بقوله: «نحن نتساءل ما إذا كان الإسلام في حاجة إلى مثل هذا الإجراء، أي حيادية الدولة إزاء الديانات». ولكن، إذا كانت العلمانية نظرة عقلانية إلى دنيا الإنسان، مبنية على أصول من فلسفة الدولة وفلسفة المعرفة وفلسفة الدين، فإنّ السؤال الصحيح الذي ينطرح علينا هو: هل الدولة التي نعيش فيها هي دولة وفقاً لماهية الدولة، أي دولة مكتملة السيادة تمارس سلطتها الخاصة باستقلال عن سلطة الدين، بحيث لا تكون خاضعة له ولا يكون خاضعاً لها؟ سؤال العلمانية ليس سؤالاً من الدين، بل من الدولة ومن إنسان الدولة. والجواب عنه لا يأتي من الدين، بل من فلسفة الدولة وفلسفة الإنسان الاجتماعي الذي يقيم الدولة ـ إلا إذا تطوّع اللاهوت للقيام بالمهمة، وذلك على سبيل الردّ على الفلسفة أو الالتفاف عليها. وعندما يتحول إلى سؤال عمّ إذا كان الدين ـ والإسلام تخصيصاً ـ في حاجة إلى العلمانية، فإن أقل ما يقال فيه أنه سؤال في غير محله الأصلي.

ولو تجاوزنا هذه النقطة، ووقفنا مع رئيس «حركة النهضة» في سعيه إلى محاورة العلمانية، كما يتصورها، فإننا نجد أن لجوءه إلى الأدلة التاريخية لا يخدم، بدقة كافية، مقصده الاستراتيجي. ففي تاريخ الإسلام السياسي إجمالاً، بدءاً

بدولة المدينة، يتوقف المؤرخ عند تسامح متفاوت مع أهل الكتاب، وتسامح يعلو حيناً ويهبط حيناً آخر مع المذاهب العقائدية أو الفقهية المتعارضة. ولكن يبدو لي أنه من التساهل الظالم على الحقيقة القول إن تاريخ الإسلام السياسي عرف واعترف بمبدأ حيادية الدولة بالنسبة إلى الديانات. على أن الأهم لموضوعنا ليس الأدلّة التاريخية، سواء أكانت مستمدة من تاريخ الإسلام السياسي أم من تاريخ الفكر السياسي في الإسلام، بل الأدلة النظرية التي تنبت شروط إمكان قبول الإسلام للعلمانية. وفي هذا الصدد، ينبغي التمييز بصورة قاطعة بين إسلام القرآن وإسلام التاريخ والحضارة. عندما نتحدث عن الإسلام ديناً كونياً صادراً عن الوحي، فإننا لا نعني سوى القرآن. وإذن، فإن الشرط **الأول** لتحديد العلاقة بين الإسلام والعلمانية السياسية هو استخراجها من النصّ القرآني، بحيث يمكن أن يأتي الرجوع إلى التاريخ على سبيل الاستنارة فقط. والشرط **الثاني** هو استخدام فكرة الدولة بمعناها الكامل وصلاحياتها الكاملة: التنفيذية والتشريعية والقضائية، وليس التحدث عن نظام الحكم أو الحكومة أو كيفية إدارة الشؤون والمؤسسات العامة. الدولة ظاهرة أصيلة في الاجتماع البشري. فلا يمكن إخضاعها لعملية تجزئة أو تعطيل أحد أركانها أو اختصارها في إحدى صلاحياتها. وأنظمة الحكم تتوالى في الدولة الواحدة. أما الشرط **الثالث** فهو، بعد الاعتراف بأن القرآن لا يتضمن تعليماً محدداً عن الدولة، البحث عن تأويل لاهوتي أو فلسفي أو علمي للشريعة بمعناها الحصري، يضمن للدولة القيام بصلاحياتها الكاملة، ويضمن للإسلام حريته التامة في مجالات العقيدة والعبادة والأخلاق.

ليس من السهل احترام هذه الشروط. ولكن التحدّي أمام الإسلام الديمقراطي يقوم هنا. ولا أخال الشيخ راشد الغنوشي إلا مدركاً لهذه الشروط، ولكن تطوره الفكري لم يبلغ، على ما يظهر لي في الورقة التي ناقشها، الخطوة الحاسمة؛ فهو يتبنى التمييز بين الديني والسياسي، ولكن لا يؤسسه على مبدأ استقلالية الدولة. ويهلّل لقول النبي: «أنتم أعلم بشؤون دنياكم»، ويصرّ مع ذلك على تدخل الإسلام في الشؤون الدنيوية. ويقترب من الموقف العلماني، حيث يرى أن الإسلام «مرجعية قيمية»، ويبتعد عنه حيث يحصر أهلية العقل العملي في مجال «التقنيات» فقط. أما السبب، فإنه، كما قلنا، إعراضه عن اعتبار الأصول الفلسفية للعلمانية، وإصراره على اعتبار العلمانية «ترتيبات إجرائية». وهذا يتلاقى مع تهميشه للمبادىء الفلسفية للديمقراطية، وتركيزه على أن الديمقراطية مجرد آليات لإدارة شؤون الناس العامة.

رابعاً: أطروحة الإسلام الديمقراطي ومسألة الشعب

قلنا، في بداية هذا التعليق، إن الشيخ راشد الغنوشي يطرح العلاقة بين الدين والدولة في إطار العمل على توجيه نظام التفكير من الدولة إلى الديمقراطية، وبالتالي إلى العلاقة بين الدين والديمقراطية. ومن الواضح أن المفهوم المركزي في هذه العلاقة هو مفهوم الشعب. فهل يتطابق تصوّر الشعب في أطروحة الإسلام الديمقراطي مع مفهوم الشعب في الأنظمة الديمقراطية المتقدّمة؟

يقارب شيخنا مسألة الشعب، في تصوره للديمقراطية، كما يقارب مسألة العلمانية، بلغة براغماتية إجرائية. فلا نلتمس في تحليلاته بحثاً عن حقيقة الشعب كظاهرة اجتماعية تاريخية سياسية، لها مقوّماتها وخصائصها، المادية والثقافية.

فكما أن القبيلة ظاهرة اجتماعية تاريخية أصيلة، كذلك الشعب، ولو كان مفهومه أشد تعقيداً والتباساً. وأغلب الظن أن ما يحكم تفكيره في هذه المسألة هو تصوّر الشعب المسلم، وكيفية إدخال النظام الديمقراطي إلى ربوعه. ولعل ارتباط تفكيره بالشعب التونسي، على وجه الخصوص، هو سبب عدم تعرّضه لحالات يكون فيها الشعب المسلم منقسماً انقساماً حادّاً بين شيعة وسنّة، أو يكون في مواجهة جماعات دينية غير إسلامية، أو يكون أقلية في بلاد علمانية، الأمر الذي يمنحه نقاط قوّة براغماتياً من جهة، ونقاط ضعف نظرياً من جهة أخرى. ولكن الأهم، في تقديري، ليس الوضع التاريخي لطرح المسألة، بل الأسس النظرية لطرحها. فالديمقراطية، ولو لشعب واحد بعينه، تستلزم أن نتصور الشعب بصرف النظر عن لونه الديني، سواء أكان لوناً واحداً أم ألوانا متعددة؛ وذلك لأن الشعب في الديمقراطية ليس بالضرورة جماعة مؤمنين إيماناً واحداً، دينياً أو دنيوياً، إلا بالديمقراطية، لأن حرية الإيمان متاحة في النظام الديمقراطي بحيث لا يمكن أن يكون الإيمان محدّداً لحقيقة الشعب الثابتة. ولكن هذا القول لا يحلّ المشكلات المتعلقة بمفهوم الشّعب، وهي مشكلات تنشأ إمّا من اعتماد فلسفة فردانية، وإما من اعتماد فلسفة جمعانية، حيث إن حقيقة الشعب الديمقراطي تجمع بين كونه وحدة اجتماعية تاريخية سياسية مستقلة، وكونه مؤلفاً من أفراد أحرار ومتساوين في الكرامة والحقوق والواجبات الأساسية.

المفكر الديني السياسي محمول عفوياً على تقديم الانتماء الديني على غيره من الانتماءات. ولكن استقلالية الشعب الذي يعلن عن نفسه دولة سيدة بين الدول تفرض عليه تقديم الانتماء الاجتماعي السياسي على الانتماء الديني، أي بلغة

عصرنا، تقديم الانتماء الوطني على الانتماء الديني. وهكذا تكون الديمقراطية **فلسفة اجتماعية سياسية أساسها الانتماء الوطني والهوية الوطنية وقوامها حقوق الإنسان وحقوق الشعب**. وكل تأسيس على غير الانتماء الوطني والهوية الوطنية ينتهك مبدأ المساواة الذي هو صنو الحرية في الديمقراطية. وبناءً عليه، فإنّ أطروحة الإسلام الديمقراطي ترتكب خطأً جسيماً إذا تجاهلت أوّلية الانتماء الوطني في النظام الديمقراطي، وهي تعجز بالتالي عن التعامل تعاملاً متماسكاً مع مفهوم المواطنية. وأني لا أرى مسوّغاً معقولاً لتلك الأطروحة، إلا إذا كانت تعني فقط ممارسة للسياسة من منظور أخلاقي إسلامي في إطار دولة وطنية ديمقراطية. وفي الحقيقة، ليس من أمل حقيقي في أن ينتصر التأويل الديمقراطي للإسلام السياسي إلا بقدر ما تكون الدولة دولة وطنية وديمقراطية. فالقضية هي، في الدرجة الأولى، قضية الدولة وفلسفتها ومؤسسيها وقادتها المتفانين من أجلها.

الانتخاب آلية في خدمة التمثيل واتخاذ القرار، فهو واجهة شكلية وعملانية للديمقراطية، إلا أن أركان الديمقراطية في مكان آخر. القول إن الشعب صاحب السيادة على نفسه ليس قولاً إجرائياً، والقول بالمساواة بين أفراد الشعب بوصفهم مواطنين ليس قولاً إجرائياً، وثمة فرق جوهري كبير بين المساواة التي يقول بها الإسلام والمساواة التي تقول بها فلسفة الديمقراطية. لم يصل باراك أوباما إلى قمة السلطة في الولايات المتحدة الأمريكية، وقبله جون كينيدي، بفضل آلية الانتخاب، بل بفضل ما يقرره دستور الدولة الأمريكية العظمى، وما يعيشه الشعب الأمريكي المتعدد الأصول والمذاهب الدينية، من حق كل مواطن أمريكي، بصرف النظر عن معتقده الديني ولونه وجنسه وأصله الإثني، أن ينال تفويض الشعب في تولي الحكم لمدة معلومة تحت رقابة الشعب ومحاسبته.

إن حقوق الإنسان وحقوق الشعوب مبادئ معيارية كونية توصّل إليها العقل الحديث بعد أحقاب عديدة من البحث الحقوقي عبر التاريخ البشري، ولا يسع الإسلام المستنير، الإسلام الديمقراطي النهضوي، إلا أن يعترف بها ويتكيّف معها ويشارك في التفكير النقدي فيها. ففي الدولة الوطنية الديمقراطية لا مكان لقانون يخالف أو يتجاوز حقوق الإنسان وحقوق الشعب باعتباره صاحب السيادة ومصدر السلطات في الدولة.

وفي الخلاصة، يبدو لي أن الشيخ راشد الغنوشي لا ينظر إلى الشعب إلا

بصفته الدينية. فالشعب هو في تصوره للعلاقة بين الدين والدولة، الشعب المسلم، وضمناً الشعب المسلم السنّي، وليس الشعب كوحدة اجتماعية تاريخية سياسية مستقلة. وكذلك رؤيته إلى الأمة. ولذلك يسهل عليه تجريد الديمقراطية من أصولها الفلسفية، وجعلها مجرد آلية للتمثيل والتداول. كما يسهل عليه توظيف البرلمان في حلّ إشكالات تطبيق الشريعة الإسلامية أو حتى تقرير «ما هو الدين». فهل يمكن على هذا الأساس، اختصار هوية الشعب التونسي بأنه مسلم سنّي على المذهب المالكي؟ وهل يمكن الاطمئنان إلى وجود هوية عراقية يشترك فيها أهل السنّة وأهل الشيعة؟ وأين يقع الأقباط من الهوية المصرية؟ تونس ومصر والعراق هي هنا أمثلة، ولكنها أمثلة بالغة الدلالة، لأنها تصرخ، بصوت صريح وعالٍ، أن الهوية الوطنية هي أساس الدولة، وهي حاضنة الديمقراطية والمواطنية.

وختاماً، أسمح لنفسي بأن أعبّر عن انطباع افتراضي وأقول: لو كان خطاب الشيخ راشد الغنوشي متشبعاً من فلسفة الدولة الوطنية الديمقراطية الحديثة، بقدر ما هو متشبّع من قيم الأخلاق الإسلامية، لكانت «حركة النهضة» في تونس نظيراً مرموقاً للاتحاد الديمقراطي المسيحي في ألمانيا. وأعود فأسأل على حدود اليأس: ما الفائدة من افتراض كهذا الافتراض؟

تعقيب

(٢)

عبد الوهاب الأفندي(*)

ـ ١ ـ

أثار بحث الشيخ الغنوشي عدة نقاط مهمة، من أبرزها الإشكاليات التي تطرحها العلمانية والفهم الملتبس لها عند دعاتها. وهذا التركيز على العلمانية وتحديد معالمها له دلالة لا تخفى، لأن تحول صراع المفاهيم إلى صراع حول معنى العلمانية، بدلاً من خلاف حول مفهوم الدين، قد يشي بأن العلمانية على وشك التحول، في بعض المجالات، إلى ما يشبه الدين الجديد. وقبل أيام، كنت أحاضر في إسطنبول حول عين هذا الموضوع، حيث عبّرت عن الرأي بأن العلمانية في تركيا قد تعني فصل «العلمانية»، بمعناها الكمالي، عن الدولة، وليس فصل «الدين» عن الدولة. الأمر نفسه يمكن أن يقال عن دول تتبع عقيدة عبادة الفرد، أو أيديولوجيا حاكمة، أو الاثنين معاً، كما كان الحال في روسيا الستالينية، والصين الماوية، وكوريا الشمالية، وسورية اليوم.

مهما يكن، فإن مفهوم الدين نفسه أصبح مرتبطاً، في السجال الحديث، بمفهوم العلمانية، وخاصة أن «نظرية العلمنة» المتداولة في إطار علم الاجتماع تعرّف الدين من منطلق واقع ما بعد العلمنة، حيث أصبح الدين في المجتمعات الصناعية يعرف بطبيعة الممارسة الدينية المنفصلة عن بقية أوجه الحياة (مثل الاقتصاد

(*) أستاذ وباحث في مركز دراسة الديمقراطية، جامعة وستمنستر ـ لندن.

والعلم والسياسة) والأفكار والعقائد الحاكمة لها. ولكن هذا التعريف يجعل من المقولة الأساسية في هذه النظرية (وهي تراجع نفوذ الدين في المجتمع) أشبه بالمصادرة على المطلوب، ذلك أن مجتمعات ما قبل الحداثة لم تكن تفرّق بين «الدين»، بمفهومه الحديث، والعلم والأخلاق، كما لم تكن تفرق كثيراً بين مجالات الحياة من خاص وعام، أو بين السياسة والاقتصاد. وعليه يصبح الحديث عن تراجع دور «الدين» فيه إشكالية، لأن الدين المعرّف هنا ليس هو نفسه في المقامين.

وإن كان ما ذكره الشيخ راشد من إيجابيات العلمانية (حيادية الدولة بين الأديان وعدم تحكّمها في ضمائر الناس، وضمان التعايش السلمي رغم الخلافات الدينية) وإشكالاتها (غموض المبدأ وتضارب مفاهيمه وتطبيقاته، والتعسف في استخدامه لمعاداة الدين، رغم أن هذا لم يكن هدفه الأول)، فيه قدر كبير من الصحة، إلا أن هناك حاجة إلى توضيح أكثر للنقاط التي أثيرت، وربما تعمق أكثر في فهم الإشكالات.

ابتداءً، يمكن أن نضيف أن المبدأ الأساسي الذي قامت عليه العلمانية (وهو التمييز بين الفضاء الديني والفضاء السياسي) لم يكن في أول أمره ينطلق من معاداة الدين، بل بالعكس، فإن مبدأ فصل السلطتين نادت به الكنيسة كمبدأ ديني أصيل لحماية استقلاليتها ضد تغوّل السلطة السياسية على المجال الديني. ولا يعود هذا فقط إلى مقولة المسيح الشهيرة بأن يترك ما لقيصر له، ويؤدى حق الله لله، وإنما لمبدأ السلطتين الذي نادى به البابا غلاسيوس الأول (٤٩٢ ـ ٤٩٦م)، ضد مساعي الامبراطور أناستاسيوس لإخضاع الكنيسة لسلطانه. وبحسب غلاسيوس، فإن العالم يحكم بسلطتين، **الأولى** هي السلطة المقدسة للقساوسة، وهي الأعلى شأناً، و**الثانية** هي سلطة الملوك. ولا ينبغي أن تتغوّل الثانية على الأولى.

وقد تكرر هذا الصراع على نسق مماثل في القرنين الحادي عشر والثاني عشر عبر النزاع حول سلطات تعيين القساوسة والرهبان وقيادات الكنيسة، بدءاً من صراع البابا غريغوريوس السابع والامبراطور هنري الرابع في عام ١٠٧٥م، مروراً بصراعات مماثلة مع زعماء بريطانيا وفرنسا. وفي كل هذه الصراعات، لم يكن الملوك يطالبون بفصل السلطات، بل بالعكس، كانوا يصارعون البابوات على الزعامة الدينية، ويرون أنفسهم أحق بها. وعليه، بينما كانت الكنيسة تنادي بفصل السلطتين، كان الملوك ينادون بدمجهما، وكان فيليب الرابع ملك فرنسا (١٢٦٨ ـ ١٣١٤م) يصف نفسه في صراعه مع البابا بأنه «الناصر المصطفى للمسيح»، وكذلك «معلم البابا والكنيسة معاً».

وحتى عندما جاء الإصلاح الديني، لم يحسم هذا النزاع إلا بعنف الدولة، حين أعلن كثير من الملوك تمرّدهم على البابا، كل لحاجة في نفسه، وقاموا بإخضاع الكنيسة لسلطانهم. وقد تمّ تكريس مبدأ سيادة الملوك على المجال الديني في صلح أوغسبرغ في عام ١٥٥٥م، حيث تم الإقرار بأن الدين الرسمي في كل إقليم من الأقاليم موضوع النزاع هو دين ملكه. وقد تم تطوير هذا المبدأ في صلح وستفاليا الذي أرسى أسس النظام الدولي الحالي.

نحن هنا، إذن، أمام وضع أدى فيه النزاع حول حدود سلطات الملوك إلى نقيض ما كانت الكنيسة تسعى إليه، حيث انتهى الأمر إلى إخضاع السلطة الدينية للسلطة الزمنية، ولم يتحقق فصل السلطات. ولكن هذا الفصل جاء عبر صراعات أخرى، هذه المرة، هي صراعات في معظمها بين فصائل تتفق في الدين، ولكنها تختلف حول إدارة المجال السياسي. وكانت النتيجة الثورات البريطانية على ملوكها، ثم الثورات الفرنسية والأمريكية.

وقد أرست هذه التطورات أسس فصل جديد للسلطات، هذه المرة، ليس بين السلطة الدينية والزمنية، وإنما عبر تحديد سلطة الملك الذي جمع السلطتين لصالح القضاء الذي يمثل القيم المتوافق عليها، والبرلمان الذي يمثل سلطة الشعب. فنحن هنا، إذن، أمام تفكيك السلطة من حيث هي سلطة، لا المفاضلة بين سلطتين، كلاهما تدّعي حقها في أن تكون مطلقة. وقد أدى الدين أدواراً مختلفة في هذه الثورات، حيث كان الثوار على الملكية في الحرب الأهلية الإنكليزية شديدي التدين، ولكن الثوار الفرنسيين كانوا شديدي العداء للدين، حيث ربطوا بين استبداد الملوك وممالأة الكنيسة لهم. أما الثورة الأمريكية، فقد كانت حيادية تجاه الدين إلى حدّ ما، ولكنها رأت في مبدأ بناء «جدار الفصل» بين الدين والدولة ضماناً للسلم الاجتماعية بسبب تعدد المذاهب واستحالة توافقها دينياً، وهي النقطة التي أشار إليها الشيخ راشد في ورقته.

في المقام الحالي، نحن لا نتعامل مع العلمانية في سياق تاريخي، وإنما في سياق حاضر يستخدم فيه التاريخ مثل غيره سلاحاً في معارك سياسية وأيديولوجية راهنة. على سبيل المثال، نجد فئة ممن يسمّون بـ «الإلحاديين الجدد»، وهم مجموعة من مروّجي الإلحاد يرفضون الدين جملة (وفي نظري لم يكن ذلك سوى غطاء لعدائهم للإسلام)، يستخدمون الإحصاءات ليؤكدوا أن غالبية سكان الدول الغربية، خاصة بريطانيا، لم يعودوا يصنّفون أنفسهم كمسيحيين أو

متدينين. ويستخدم هؤلاء مثل هذه المعلومات للدعوة إلى وقف تدريس الدين للأطفال باعتبار ذلك نوعاً من إساءة المعاملة. ولكن اللافت أن سلوك هؤلاء لم يثر ضجة كبيرة، ولم تتصدّ لهم إلا فئة صغيرة من المتدينين المتشدّدين.

ـ ٢ ـ

وهذا يقودنا إلى النقطة الثانية في ورقة الشيخ راشد، وهي المقارنة بين الإسلام والمسيحية. ويمكن لأول وهلة أن نقبل المقابلة التاريخية بين المسيحية والإسلام، باعتبار الأولى، كما أسلفنا، تستبطن الفصل بين السلطتين الدينية والزمنية، في حين أن الإسلام دمج بينهما تاريخياً. ولكن بمزيد من التأمل، نجد أن هذا التباين لم يكن بهذه الحدّة على امتداد التاريخ. عملياً، ظل الفصل بين السلطتين في الكيانات المسيحية نظرياً أكثر منه عملياً. ولعله من المفيد أن نذكر أن تعبير «الكنيسة» هو في الأصل المقابل لتعبير «الأمّة» عند المسلمين، أي أنها الجسم الذي يضم كل المؤمنين، وعليه فإن قيادة الكنيسة كانت بالضرورة ممثلة لكل المؤمنين. ولم يكن هذا الوصف يخلق إشكالاً في الفترة التي كانت فيه الأمّة المسيحية مضطهدة من قبل الدولة. أما بعد أن احتضنت الدولة المسيحية، فقد تحوّلت قيادة الأمّة بالضرورة إلى السلطة السياسية، وأصبحت دعاوى القيادة الدينية القديمة تشكل تهديداً لهذه السلطة.

وكما شهدنا أعلاه، فإن محاولات الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية واجهت معارضة قوية، وعملياً كانت السلطات السياسية والدينية معاً تصرّان على دمج السلطتين. وفي الفترات التي كانت فيها الهوية المسيحية متجذّرة وغير قابلة للنقاش، لم يكن من الممكن عملياً إقامة جدار الفصل هذا. فكل الحروب، خاصة مع الخصوم في الدين، كانت «جهاداً» وحملات صليبية. وفي المقابل، فإن مسألة توحيد السلطتين السياسية والدينية قد واجهت إشكالات في وقت مبكر، وتحديداً في العشر سنوات الأخيرة من حقبة الخلافة الراشدة، حيث رفض كثيرون قبول السلطة الدينية للخليفة، وأعلنوا الثورة عليه. وبعد نهاية الخلافة الراشدة، لم تعُد مزاعم «الخلفاء» بأنهم قادة الأمّة، بمعناها الديني، تجد القبول، رغم أن الخليفة كان ما يزال يؤم المصلين ويخطب له على المنابر. وقد انتقلت السلطة الدينية عملياً إلى مراكز خارج الدولة، ولم تنجح محاولات توحيد السلطتين عبر ثورات رفعت راية الدين، ومنها ثورة العباسيين، ثم الثورات الشيعية.

وعليه يمكن، تلخيصاً، أن نقول إن فصل السلطتين لم يكن واقعاً في المسيحية، كما لم يكن التوحيد بينهما واقعاً في معظم التاريخ الإسلامي. وهذا بدوره يشير إلى إشكالية متجذّرة في هذه العلاقة كانت سابقة للحداثة. ولكن الحداثة أضافت إشكالية أخرى، تتمثل في جعل الهوية القومية أساساً للدولة، وأيضاً توسيع سلطات الدولة، وجعل الهروب من إسارها غاية في الصعوبة. وهذا يختلف مع الظروف التي تطور فيها الفقه الإسلامية واللاهوت المسيحي معاً. ففي الحقب السابقة كانت الهوية الدينية هي الغالبة في الاجتماع السياسي، ولكن الهوية الغالبة اليوم، هي هوية وطنية قامت على أساس جغرافي. وفي دولنا الإسلامية، كانت التقسيمات الاستعمارية هي التي فرضت إطار هذه الهوية، ولكن الحديث عن أن هذه هوية مفروضة أو مصطنعة قد تجاوزه الزمن، لأن أية محاولة لتجاوز الإرث الاستعماري قد أثبتت ما يشبه الاستحالة. فوحدة الهوية الشيعية لم تتغلّب على الهويات القومية العراقية والإيرانية، وقس على ذلك. من هنا أصبح التحدّي هو التوصل إلى صيغة للمواطنة تحفظ حقوق فئات لا تتوحد بالضرروة دينياً.

هنا يمكن أن تطرح إحالة الشيخ راشد على صحيفة **المدينة** باعتبارها تطرح بصيغة «إسلامية» للمواطنة. ومن ناحية المبدأ، فإن صحيفة **المدينة** طرحت، بالضرورة، في إطار يقبل بهذه الصبغة الجغرافية للاجتماع السياسي، والاعتراف بالتعددية الدينية القائمة في إطارها، وتطرح صيغة للتعايش بين المجموعات الدينية والقبلية المتمايزة، من دون أن تلغي أو تغفل هوية كل فئة ومنطقاتها العقائدية. ولكن ظروف الاجتماع المعاصر طرحت تحديات لم تكن مطروحة في أيام صحيفة **المدينة**، بدءاً من القبول الواسع بالصيغة الديمقراطية، التي تشترط المساواة الكاملة في المواطنة بغضّ النظر عن الدين، مروراً بصيغة الدولة الحديثة التي تفترض احتكار العنف، والسيادة الكاملة على التراب المعين (وما يتبع ذلك من علوية التشريعات التي تسنّها الدولة على كل ما عداها)، وتوسيع وظائف هذه الدولة لتشمل الفضاء الاجتماعي بكامله. ولم يكن الأمر كذلك في دولة المدينة، حيث كان هناك اعتراف صريح بقيادة الرسول (ﷺ) للكيان السياسي، مما يعني عملياً إعطاء وضع خاص للإسلام، كما لم تكن هناك حاجة للنص على المساواة والتكافؤ، لأن الدولة بمعناها الحديث الضابط لم تكن قائمة. وعليه كانت كل فئة تتمتع بالحرية الكاملة لتنظيم شؤونها بعيداً عن أي سلطان.

يمكن أن يقال، إذن، إن التحديات التي تطرحها الدولة الحديثة من المنظور الإسلامي هي ذات طبيعة مزدوجة. فمن جهة، التحدي **الأول** هو التعامل مع

كيان جغرافي ـ سياسي متعدّد الأديان والطوائف في إطار سياسي يقوم على المساواة الكاملة في المواطنة، بينما التحدي الآخر، من جهة أخرى، هو التعامل مع سلطان الدولة غير المحدود والدائم التوسع. ويمكن مواجهة التحدي الأول عبر صيغ تفاوضية تضمن الحفاظ على القيم العليا لكل فئة في إطار المواطنة المتساوية. أما التحدي **الثاني**، فهو إشكالي أكثر، وخاصة أن كثيراً من الحركات الإسلامية المعاصرة لم تجعل أساس برنامجها تقليص سلطان الدولة، بل على العكس، سعت في كثير من تجاربها المعاصرة (السودان، إيران... إلخ)، إلى توسيع سلطان الدولة وزيادة مساحة تدخلاتها إلى الخاص إضافة إلى العام.

هنا تثور مسألتان مترابطتان، تتعلق **الأولى** بطبيعة الأنظمة المسماة «علمانية» في البلدان العربية، و**الثانية** بطبيعة وأهداف حركات الإحياء الإسلامي؛ ففي ضوء التناول السابق لمسألة العلمانية، وفي ظل استمرار التنازع حول السلطة الدينية، يثور التساؤل حول ما إذا كانت زعامات سياسية مثل الرؤساء الحبيب بورقيبة في تونس، وكثير من البلدان العربية والإسلامية، زعامات دينية أم سياسية؟ فمثل هؤلاء الزعماء كانوا يتعاملون كقيادات دينية، ويفتون في شؤون الدين، ويقومون بتعيين قادة المؤسسات المؤثرة في المجال الديني، كما يقومون بإسكات المخالفين لآرائهم من علماء الدين، بل وحتى إعدامهم. وقد طفق هؤلاء الزعماء يتدخلون في أخصّ خصائص التديّن، ومن ذلك قضايا التعليم الديني، وعقائد الناس، وحتى أزياء المواطنين العاديين. وعليه، لم يكن من المناسب الحديث عن سلطات علمانية، لأن هذه سلطات تسعى بجدية إلى التحكم في عقائد الناس وعباداتهم.

من هذا المنطلق، كان يمكن لحركات الإحياء الإسلامي أن تواجه هذ الوضع الشاذ بمطالب تشبه مطالب القيادات الدينية في فجر الإسلام أو عصر المسيحية الأول، أي المطالبة بالحرية الدينية وتحرير الدين من سطوة السياسة. إلا أن مطالب الإسلاميين تلخصت، في معظم الأحيان، في محاولة مضادة لإعادة دمج السلطتين الدينية والسياسية تحت زعامة جديدة. ولكن هذا لم يكن المطلب الوحيد لهذه الحركات، بل تداخل مع مطالب أخرى، من بينها البناء الوطني والدفاع عن الوطن ضد التهديدات الخارجية. وكثيراً ما كان هذا التداخل يؤدي إلى تضارب، لأن البناء الوطني، خاصة عندما يكون على أساس ديني في بلد متعدد الأديان، قد يضع الحركات في صدام مع بعض طوائف المجتمع، وقد تتعمّق الأزمة حين تخلط هذه الحركات بين الهوية الدينية والهوية القومية أو العرقية (كما حدث للحركات الإسلامية في باكستان وبنغلاديش، حين تبنّت القومية الباكستانية، أو في

السودان، حيث خلطت الحركة الإسلامية بين الهوية العربية والهوية الإسلامية).

ويمكن أن نتوصل، من كل ما سبق، إلى خلاصة مفادها أن مشكلة الأنظمة «العلمانية» في الوطن العربي هي أنها لم تكن علمانية بما فيه الكفاية، بينما مشكلة الحركات الإسلامية هي أنها لم تكن إسلامية بما فيه الكفاية. ولعله من المفيد القول إنه من المستحيل قيام أنظمة علمانية في ظل وضع يبقى فيه الدين في قلب كل الصراعات السياسية، وأحد أهم أدواتها وميادين معاركها، ذلك أن **تحييد الدين لا يتم بقرار فوقي تعلن فيه السلطة السياسية ذلك، وإنما بالتوافق بين القوى السياسية والاجتماعية، بما في ذلك السلطات الدينية**. وفي غياب ذلك، فإن دعوى تحييد الدين لا تعدو كونها تفجير صراع ديني من نوع جديد، كما حدث في عهد أتاتورك في تركيا، وفي ظل معظم الأنظمة العربية، التي كان كل زعيم فيها ينصّب نفسه أميراً للمؤمنين، وإن كان ملك المغرب هو الوحيد الذي صرح بتلك الدعوى.

ـ ٣ ـ

من هنا يمكن التعليق على المحاذير التي أشار إليها الشيخ راشد حول «المغامرة» التي قد يمثلها تحييد الدولة في المجال الديني، مما ينتج منه فصل الدين عن السياسة، ثم فصل السياسة عن الأخلاق، وتحويل الساحة السياسية إلى ساحة لصراع لا ضوابط له ولا كوابح. ولا شك في أن في هذه الدعوى إشكالية، خاصة في ظل إضافة الشيخ راشد التي أشار فيها إلى عدم وجود سلطة دينية محددة في الإسلام، حيث السلطة الدينية هي موضع تنازع دائم. فهل ستحلّ الوصفة التي أعطاها بتحويل الاجتهاد إلى جهد جماعي عبر السلطات المنتخبة هذه الإشكالية؟ وما هي الضمانة لأن لا تواجه هذه السلطة المنتخبة التحديات نفسها من قبل من يرفضون سلطتها؟ ألم يواجه كل من عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب (وكلاهما كان زعيماً منتخباً) تحديات لسلطانهما الديني؟

لقد دفعت إشكالية سيولة السلطة الدينية في الإسلام أحدهم إلى التعليق على الدعاوى المتكرّرة إلى «إصلاح ديني» في الإسلام على منوال الإصلاح الديني البروتستانتي بالقول: إن الإسلام لا يحتاج إلى إصلاح ديني، بل يحتاج إلى بابا!

هناك ردّ جاهز بالطبع على الدعوى بأن فصل الدين عن الدولة يؤدي إلى فراغ أخلاقي، وخاصة أن تجارب الدول الديمقراطية العلمانية لم تؤد إلى مثل هذا

الفراغ، بينما عانت دول «إسلامية» رفضت الفصل بين الدين والسياسة فساداً وظلماً منطلقاً من عقاله. وهذا يقودنا إلى مسألة معقّدة أخرى، وهي: ما هو تعريفنا للدين أصلاً؟ وهل كل الأديان متساوية في هذا المجال؟ ألم يؤدّ اقتراب الدين من السياسة في نظم «علمانية» بامتياز (مثل إسرائيل والولايات المتحدة) إلى خلل بيّن في أسس السياسة، ومظالم كانت ستكون أقل لو ابتعد الدين عن السياسة؟ ثم هل كان امتزاج الدين بالسياسة في الحروب الصليبية ومحاكم التفتيش خيراً أم من قبيل الشر المحض؟

إنه لا يسعنا في حقيقة الأمر الحديث في هذا المقام عن الدين على إطلاقه، بل لا بد من تحديد عن أي دين نتحدّث، وتحت أي ظرف، وفي ظل أي أوضاع، ذلك أن الدين، بمعناه الواسع (أي الأمور المتعلقة بالمسائل ذات الأهمية المعنوية القصوى للفرد والمجتمع معاً) لا فكاك منه. فكل إنسان، وكل مجتمع، متدين بهذا المعنى، بمن في ذلك أصحاب الخطاب المعاصر المعادي للدين عموماً. ولكن السجال الدائر هنا حول دين محدّد، هو الدين الإسلامي، وفي إطار محدّد هو الوطن العربي، وآخر أكثر تحديداً في هذه الورقة: الحالة التونسية.

والشيخ راشد على حق حين يؤكد ضرورة التوصل إلى حل وفاقي لقضية مكانة الدين في المجتمع، يقوم على الحوار، وينتقد التطرف المنادي بإقصاء الدين كلياً عن الحياة العامة، والتطرف الديني المقابل الذي يريد فرض رؤية أحادية للدين على الجميع. ولكن الإشكالية تتمثل في قدرة المتطرفين على فرض أجندتهم على دعاة الحوار والاعتدال، وتدمير نتائج الحوار. فكأننا في ما يشبه حلقة مفرغة، حيث لا يمكن التوصل إلى وفاق من دون التخلص من التطرف واحتوائه، ولكن احتواء التطرف غير ممكن من دون التوافق على كلمة سواء. وما نراه اليوم في تونس ومصر، هو كيف يمكن أن تساهم الانتهازية السياسية في تدمير أسس الحوار وتقويض قواعد الوفاق، وبالتالي تشجيع التطرف، ثم تستخدم الأصوات نفسها خطر التطرف لمقاومة اتجاه الحوار.

ولعل البداية تكون بمحاربة الانتهازية السياسية، وخلق قاعدة قوية لتوافق أخلاقي حول مستقبل البلدان العربية.

المناقشات

١ ـ عبد الإله بلقزيز

ما أغناني عن الحاجة إلى بيان المكانة المعتَبرة التي يحتلها الشيخ راشد الغنوشي في ساحة الاجتهاد الإسلامي، خاصة في بيئة الحركات الإسلامية المعاصرة؛ فهو في الاجتهاد والتكييف والمواءمة عريقٌ، كما تشهد بذلك كتاباته، وأخصُّها بالذكر كتاب **الحريات العامّة في الدولة الإسلامية**، وكما يشهد بذلك بحثه الذي نناقش في هذه الجلسة، وهو في الاجتهاد جريء إلى حدّ مساءلة يقينياتٍ في حكم السائد والمهيمن، كما يشهد بذلك موقفه من حكم الردّة. غير أن البحث الذي قدّمه إلى هذه الندوة، يدعوني إلى ملاحظات نقدية حول مفهومه للعلمانية، أكتفي منها بملاحظتين اثنتين: عن ماهية العلمانية، وعن صلة الدين بالدولة.

ليست العلمانية، ولا الديمقراطية، مجرّد ترتيبات إجرائية، كما يقول الشيخ راشد الغنوشي، وهي ـ قطعاً ـ ليست فلسفةً في الوجود مثلما هو يقرّر حقّاً. إن حسبانها محض ترتيبات إجرائية يفصلها عن مقدماتها الفكرية والفلسفية التي أنتجَتْها وبرَّرتْ وجودها، وهو يشبه الفصل الأثير، عند دعاة الأصالة، بين العلم والتقنية، وبين الفلسفة التي قامَا عليها وأنجزَا ذلك التحوُّل الكبير في شروط الحياة، وفي الشرط الإنساني. وإذا كان مجرّد اعتراف الشيخ راشد الغنوشي بحاجتنا إلى شكلٍ ما من أشكال العَلمانية في الحياة السياسية العربية، وبوجوب إقرار مبدأ حياديةِ الدولة تجاه الدين، هو ممّا يمثّل انعطافةً حقيقية في التفكير الإسلامي المعاصر في مسألة الدولة والدين، ومقدمةً واعدة بمراجعةٍ عميقة لموقف الإسلاميين العرب من العلمانية ـ أُسوةً بما فعله الإسلاميون الأتراك منذ عقديْن ـ فإن الاعتراف ذاك يغشاه الكثير من الغموض والالتباس الناجمْين من التحفظ الفكري إزاء مبدأ قامت شرعيةُ الأسلاميين طويلاً على نقده.. ونقضه، والذي يبدو أن الشيخ راشد لا يريد أن يتحرّر منه بعد، على

الرغم من أنه قطع في الاجتهاد وفقه المُلاءَمة شوطاً لم يقطعه معه أحدٌ من الإسلاميين العرب، ما خلا حسن الترابي، في مسائل قليلة.

ولا يكفي أن يقال إن العَلمانية ليست فلسفةً في الوجود لنفْي الطابع الفلسفي عنها، إذ مَن قال ـ أصلاً ـ إنها فلسفةٌ في الوجود أو الميتافيزيقا حتى يُحتَجَّ عليه نفياً؟! صحيحٌ أن العلمانية تَرِث نظرةً فلسفيةً حديثة تَلْحَظ مكانةً أخرى للإنسان في الوجود، غير تلك التي أشاعتْها الكنيسة في العصور الوسطى، وردَّدها معها الفقهاء المسلمون، وتُشَدّد على أنه مالكٌ لإرادته وصانعٌ لمصيره (= لدى المعتزلة بعض مقدمات هذه النظرة)، غير أن علاقة العلمانية بسؤال الوجود والمصير متوسِّطة وليست مباشرة. أمّا الفلسفيُّ فيها فأصيلٌ، وإنِ اختلف الموضوع، وهو متصل بالجانب العام في الحياة لا بالجوانب الخاصة. إنها **فلسفة في الدولة والمجتمع السياسي** تقوم على مبدأ مدنيّ مجرَّد من أية مصدرية ثقافية أو دينية هو **المواطنة** المتحرّرة من أيّ قيْدٍ سوى ذاك الذي يفرضه القانون بما هو تجسيدٌ **للإرادة العامّة**. إنها (= العلمانية) التعبير الماديّ، المؤسَّسي، عن الفلسفة السياسية الحديثة ونظرتها إلى الدولة والنظام السياسي.

ومع أن الشيخ راشد الغنوشي يستوعب هذه الحقيقة الفلسفية للعلمانية، حين يدرك أن «حيادية الدولة» إزاء الدين واحدةٌ من وجوه العلمانية، وحين يقرّر أن «الدولة مجالُها «العام» بينما الدين مجالُه «الخاص»»، إلا أنه يُصِرّ على أن يضع ذلك كلَّه تحت عنوان «الترتيبات الإجرائية» للعلمانية، لا تحت عنوان فلسفتها ونظرتها إلى كيان الدولة، ذاهباً إلى اختزال العلمانية إلى مجرَّد آليات عمل لا مبدأ فكرياً يؤسِّس لها ويبرّرها.

ويزيد من مشكلة الالتباس في معنى العَلمانية عند الشيخ راشد الغنوشي، أنه ـ ربما ـ لا ينزع عن العلمانية مضمونها الفلسفي إلا لكيْ يطوّعَها لاستخدام إسلاميّ خاص. أما المدخل إلى ذلك فهو الإصرار على حاجة الدولة إلى الدِّين لاستقامة أمرها، فإذا كان الدين في غنىً عن الدولة لكوننا «لسنا بحاجة إلى أن يُفرَض الإسلام بأدوات الدولة» كما يقول بحق، ولأن «النفوس تجافي كلّ ما يُفرَض عليها»، فلا معنىً لإصرار الغنوشي على القول «إن تحرُّر السياسة من الدين هو تحويل الدولة إلى مافيا، والاقتصاد في العالم إلى نهب، والسياسة إلى نوع من الخداع والدجل. . .»، وإننا بالتالي «نحتاج إلى أن يكون المشرّعون متشبعين بقيم الدين»، ذلك لأن العاصم

الأخلاقي والقيمي للسياسة الحديثة، وللدولة الحديثة، لا يأتيهما من خارجهما: من الأخلاق العامّة أو من الدين أو من الأعراف، وإنما هو يأتيهما من السياسة والدولة ذاتهما؛ من الأخلاق المدنية الحديثة التي تشبّعت بها المجتمعات السياسية الحديثة، أخلاق وقيم المواطنة والديمقراطية والضمير المهْني... إلخ. والأهمّ من الأخلاق المدنية، على أهميتها، ما يقدّمه النظام الديمقراطي الحديث من ضمانات مؤسَّسية ضد الانحراف واستغلال النفوذ والفساد المالي، وفي قلبها الرقابة التشريعية والمساءلة القانونية والقضائية، التي تترصّد وجوه الفساد كافة وتردعها. من العبث، إذن، البحث للدولة عن قيم من خارجها إلا إذا أردناها أن تكون دولة دينية. وتلك مسألة أخرى لا نظنّ الشيخ راشد يقول بها.

٢ ـ عبد المحسن حمادة

لديّ ملاحظتان وتعقيب:

الملاحظة الأولى: ذكر الباحث أن النبي (ﷺ) هو مؤسس الدين والدولة في الوقت نفسه. الدين الإسلامي مصدره الوحي، فالنبي لم يؤسس الدين، بل بلّغ الدين.

الملاحظة الثانية: ذكر الباحث أن الإسلام نقل الناس من البادية إلى المستوى المدني أو الحضاري. من المعروف أن من تاريخ العرب قبل الإسلام أنهم كانت لهم مدن متحضرة، مثل مكة ويثرب والطائف، ومدن اليمن والشام. وكانت مكة مركزاً مالياً عالمياً تنقل البضائع منها وإليها من مصر والشام واليمن والهند.

أما في ما يتعلق بالتعقيب، فقد أشار الشيخ في ورقته القيّمة إلى أن الدين الإسلامي لم يتدخل في شؤون الحياة العامة للبشر. فهذه نقطة إيجابية للدين الإسلامي عندما لم يتدخل في تفاصيل حياة الإنسان العامة، فلم يفرض نمطاً سياسياً أو اقتصادياً أو تربوياً على البشر، بل أشار إلى بعض الأحكام العامة، كمطالبتهم بالعدل والمساواة، ولكنه لم يفرض نظاماً معيناً للحكم، بالرغم أن جميع أنظمة الحكم كانت معروفة، كالملكية والجمهورية والديمقراطية، بل ترك للبشر يختارون ما يشاؤون وفق ظروفهم، وكذلك بالنسبة إلى النظام التربوي والاقتصادي.

ولكن هل التيارات الدينية إذا وصلت إلى السلطة تطبّق ذلك؟ نحن لدينا نظامان إسلاميان وصلا إلى الحكم: في إيران «الثورة الخمينية، وأفغانستان (طالبان)، وكلاهما فرض على المجتمع أيديولوجيتهما؛ على الإعلام والتعليم والقضاء وحتى اللباس. والآن التيارات الدينية التي وصلت إلى السلطة بينها وبين التيارات الأخرى صراع كالذي يحدث في مصر وتونس. وهناك صراع بينها وبين مؤسسات الدولة، كالقضاء ووضع الدستور والجيش.

٣ ـ عبد الصمد بلكبير

أ ـ لقد تقدمنا الآن على مستوى التمييز بين فصلين:

(١) فصل إدارة الدولة عن الدين.

(٢) فصل الدين عن إدارة الدولة.

العلمانية تعني الحالة الأولى لا الثانية، بمعنى تجريد إدارة الدولة من استعمال الدين أيديولوجيا سياسية ضداً على مجتمعها.

هذا ما صنعه لوثر، وبالتالي الطبقة الوسطى الأوروبية تجاه إدارة الدولة الإقطاعية الاستبدادية.

وهذا ما تصنعه اليوم الحركات الإسلامية العربية، التي دخلت في نزاع مع إدارات دولها الفاسدة، والتي توظف الدين ومؤسساته لتسويغ استبدادها، ذلك يعني، إذن، أن تلك الحركات، موضوعياً، وبغض النظر عن وعيها، هي حركات «علمانية».

الإصلاح أو التجديد الديني يعني إرجاع أمر ما إلى أهله. والإصلاح الديني يعني في هذه الحالة إرجاع الدين إلى الإنسان، إلى المجتمع، وذلك لحمايته وتحصينه وتوفير مقاومته، وذلك يعني أيضاً أن للدين الحق في أن يتدخل، بالحوار والإقناع، في إدارة الدولة، التي من جهتها لا يمكن أن تتدخل في الدين إلا بوسائلها المتاحة والمرفوضة، ألا وهي الضغط.

ب ـ إن مسألة لقاء الدين الإسلامي بإدارة الدولة ودوره في تأسيسها في يثرب، هو حدث تاريخي لا ديني، ذلك لأن تجار قريش، مثلاً، لو كانوا عقلاء وسمحوا للدعوة بالحرية والانتشار، لما هاجر الرسول، وبالتالي لما اضطر إلى تأسيس نظام في المدينة كان مفقوداً. بسبب التوازن القبلي بين الأوس والخزرج،

والذي لم يكن يسمح باختلال يؤدي إلى استقواء عصبية على الأخرى، وبالتالي، تأسيس وفرض إدارة، وخصوصاً أن اليهود كانوا يتدخلون للحفاظ على وضع الفوضى، وذلك عن طريق دعم الضعيف بين الطرفين، لإعادة التكافؤ بين القبيلتين، الأمر الذي يمنع إقامة النظام.

لقد فرضت الهجرة المحمدية على الرسول إقامة النظام في المدينة اضطراراً لا اختياراً، وهو ما فرض عليه إقصاء اليهود، وما سمح للقوة الثالثة (المهاجرين) أن تكون الحلّ الذي لم يكُنه اليهود.

هكذا، إذن، فالرسول كان، مثل شقيقه المسيح في مكة، يقبل الفصل بين (ما لقيصر وما لله)، وما كان عليه موسى والأنبياء والرسل قبله.

لا حصر لأشكال علاقات الدين بإدارة الدولة، فهي لا تختصّ بارتباط أو انفصال، بل أيضاً بـ: تطابق / تمفصل/ تواز/ مواجهة/ تباعد... إلخ.

ج ـ انفصال الدين عن الدولة غير ممكن، بل انفصاله عن إدارة الدولة هو المطلوب بالمعنى المنوّه عنه سابقاً. ولذلك، فقد يتطابقان عندما يكون الهدف واحداً، أو يتصارعان عندما يكون العكس... إلخ.

د ـ مسألة الجوهر الإجرائي للعلمانية، كما للديمقراطية. أنا أقرّ بذلك سياسياً. لا شك في أن للحالتين مقدمات فلسفية، ولهما آفاق كذلك. غير أن التوافق عليهما والالتزام بهما لا يشرط ذلك، بل يمكن أن يأتي مختلف الناس والتيارات على الخيارين نفسهما من شتى الفلسفات، ولشتى الأهداف الفلسفية، والمهم هو التزام الأطراف جميعاً بالإجراءات (القانون + المؤسسات التي تقف على احترامه وسيادته).

هـ ـ مسألة رئاسة الملك في بريطانيا للكنيسة كحجة على تداخل الحقلين في الدول الديمقراطية العريقة... فيه مغالطة، ذلك لأن المسيحية نفسها تفصل الحقلين (القيصر ـ البابوية). هذا فضلاً عن دور الإصلاح الديني البروتستانتي اللاحق في المسألة.

و ـ يصعب الحديث عن «المواطن» و«الوطن» في مدينة الرسول، لسبب بسيط هو أن الوطن لم يكن قد تأسس بعد عصرئذ، بل كان ظاهرة حديثة. في ذلك الوقت كان التصنيف على أساس مليّ ـ إيماني، ولا حدود جغرافية إدارية له.

ز ـ تخوّفكم من خطر أن لا يكون للدولة ضمير هو مشروع تماماً،

وخصوصاً في الزمن الراهن، حيث انحطاط، بل احتضار، النظام الرأسمالي الذي ينتج ظاهرتين على الأقل:

(١) معاداة القيم، بل والحرب ضداً على الفضيلة، وذلك خاصة عن طريق سيادة اقتصاديات الظلام والاستعمار... كحل للازمة (القمار ـ الغش ـ المضاربة والاحتكار ـ المخدرات ـ تجارة السلاح واصطناع أسواقها بالحروب والإرهاب... إلخ).

(٢) تفكيك الدول، بغضّ النظر عن طبيعة أنظمتها، ونشر الفوضى، وسيادة منطق الغابة، وسيطرة الأقوى، خارج القانون والدين والأخلاق... إلخ. غير أن السؤال الذي يبقى مطروحاً عليكم: كيف السبيل إلى ذلك عملياً، من الناحيتين السياسية والقانونية؟

٤ ـ حسن حنفي

أبدأ بتوضيح خطأ في نطق لفظ العَلمانية، عَ بالفتحة من عالم (**Suculum**)، وليس عِ بالكسرة من عِلم.

أ ـ لماذا نذهب إلى التحليلات التاريخية، ونهُمل تحليل الواقع المعاصر وأزمة الاستقطاب بين سلفيين وعلمانيين التي نعيشها؟

ب ـ الأمر هو صراع على السلطة، وهو موجود في كل المجتمعات؛ هناك فريق له أيديولوجيا إسلامية، وآخر له أيديولوجيا تحديثية. والاحتكام هنا إلى الشعب.

ج ـ إنما الخوف من استبعاد أحدهما للآخر طبقاً لحديث الفرقة الناجية الذي ورثناه، والذي يشكك في صحته ابن حزام والعز بن عبد السلام، وهو أن الحق في جانب واحد، في مقابل كل الآراء الهائلة، مع أن الفقه القديم أكد أن الصواب متعدّد بفعل الاجتهاد.

د ـ ما هو الحل الإبداعي الذي يقدمه العرب لتجاوز هذا الاستقطاب؟ ألا يوجد في التراث الإسلامي ما يؤكد القيم التي يعتبر فريق أنه له، مثل: «ما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن»، أو «أخوه أعبد منه» لمن يعمل مقارنة بمن يتعبد في المسجد. وكما قال إقبال: «أيها الشيخ، أما تدري في الورى ما إمامة الأقوام؟».

هـ ـ الواقع يوحّد الفريقين. ما الفرق في تحرير الأرض، فلسطين، بين

العلمانية والسلفية؟ ما الفرق بينهما في الخبز للجائع، والحرية للمقهور، والعمل للعاطل، والسكن للمشرّد؟

٥ ـ علي فياض

أ ـ لا أظن أن العلمانية هي مجرد إجراءات، كما ذهب إلى ذلك الشيخ الغنوشي، ولكنها أيضاً ليست فلسفة نهائية دغمائية الطابع غير قابلة للتكيّف والتحوُل، كما يفهم من رأي د. ناصيف نصار. من الناحية العملية، كأن هذه الرؤية تقول إن ثمة طريقاً واحداً إلى الديمقراطية هو الطريق الذي سلكته التجربة الغربية، وكأن هذا الموقف يقفل الباب أمام الحركات الإسلامية من أن تنتج ديمقراطياتها الدينية.

ب ـ أدعو إلى مواجهة الأشياء كما هي والحقائق على طبيعتها.

هناك قيم سياسية مثل القسط ﴿**قل أمر ربي بالقسط**﴾[1] والعدل ﴿**ولا يَجْرِمَنَّكُمْ شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى**﴾[2] ﴿**وكذلك جعلناكم أمّة وسطا**﴾[3] . . . إلخ.

وهذه القيم إنما تختلف تطبيقاتها بين زمن وآخر، لذلك ثمة مرونة في التعاطي معها. لكن لدينا أيضاً أحكاماً سياسية، ماذا نفعل بها؟ وهي أحكامٌ لا يمكن أن تكون فردية، إنما هي جماعية فوّضت بها جماعة المسلمين، ولا بد للجماعة من إدارة سياسية تتولى تنفيذ هذه الأحكام، مثل أحكام الجزية والحرب والعهد والذمة والحدود.

ج ـ أدعو إلى التمييز بين ما هو تدبيري، وما هو تشريعي، والتوسع في ما هو تدبيري، وتحديد ما هو تشريعي. لأن التدبير هو مجال العقل والمصلحة، حيث هناك الكثير من الأحكام التي مارسها الرسول (ﷺ)، إنما مارسها في أحكام تدبيرية، ثم جرى التعاطي معها من قبل الفقهاء كأحكام تشريعية، مما أدى إلى تحويل المؤقت إلى مؤبد.

نلاحظ، مثلاً، حكم الرسول (ﷺ) في المدينة في منع «فضل الماء» نتيجة التضخم في أعداد الذين باتوا يعيشون في المدينة بفعل دخول المهاجرين إليها،

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة الأعراف،» الآية ٢٩.

(٢) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٨.

(٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٤٣.

أو عندما يشير الفقهاء في فتاويهم إلى حرمة أو كراهية «تلقي الركبان»، وهو الشراء من القوافل قبل دخولها المدن. فما قيمة هذه الفتوى في ظل وجود البورصات العالمية وانفتاح الأسواق على بعضها؟

د ـ هل يمكن تأسيس السلطة على قاعدة الحرية؟ نعم، وقد ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء الشيعة، ومن بينهم الشيخ العلامة محمد مهدي شمس الدين عندما انطلق في الموقف الفقهي من أنه في الأصل لا ولاية لأحد على أحد لأن الولاية لله. وعلى هذا الأساس، فإن علاقة الإنسان بالإنسان، في الأصل، تقوم على منع السيطرة، أي الحرية. أما علاقة الإنسان بالطبيعة، فتقوم على الاستباحة **﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾**[٤]، وبالتالي عندما نمارس القهر على الإنسان ونخضعه للسلطة ابتداءً، فإن في ذلك استبدالاً لعلاقة الإنسان بالإنسان، بعلاقة الإنسان بالطبيعة، وهذا يعني تشييئاً للإنسان.

وعلى هذا الأساس، ووفق هذه الرؤية، فإن السلطة يجب أن تمارس وفق القدر المتقى، بحسب تعبير الفقهاء، أي وفق ما تمليه فقط ضرورات الانتظام العام. وفي النتيجة، كلما اقتربت السلطة من أصلها، وهو الحرية، كانت أكثر أصالة، وكلما ابتعدت عنها، وضاقت دائرة الحرية، تغرّبت السلطة، وأمعنت في سلطانها.

هـ ـ برأيي أن للإسلاميين الحق في طرح تصوّراتهم وقناعاتهم من دون مواربة ودعوة المجتمع إلى تبنيها واعتمادها، على قاعدة أن هذا هو الحق. فإذا رضي المجتمع وتفاعل إيجاباً، فهذا خير، وإذا أبى واستنكر، فهو يتحمّل المسؤولية في ذلك. لكن لا نملك أن نفرض على المجتمع ما لا يريده، لأنه **﴿لا إكراه في الدين﴾**[٥]، ولأن حمل المجتمع على ممارسة وتبني ما ليس مقتنعاً به، وفرض ذلك بالقوة والإكراه، وتحوُّل الدولة إلى دولة بوليسية قمعية، إنما يتناقض مع مقاصد الدين ويخالف روحه وقيمه.

٦ ـ رفعت سيد أحمد

لديّ عدة ملاحظات:

أ ـ هذه القيم والمبادئ الممتازة التي قدّمتموها في الورقة البحثية نوافق عليها

---

(٤) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٩.

(٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

ونؤيدها، جملة وتفصيلاً، ولا ترانا نختلف معها. ولكن دعونا نسأل: لماذا عندما وصلتم إلى الحكم لم نجدها، بل وجدنا عكسها تماماً، بل وجدنا موقفاً معادياً للتيارات الليبرالية واليسارية على مستوى الداخل، ورأينا موقفاً محايداً، وأحياناً في بعض البلاد الأخرى مؤيداً للعلاقات مع العدوّ الصهيوني، ومؤيداً لضرب قوى المقاومة العربية والبلاد التي تساندها، مثل سورية، تحت مسمّيات زائفة اسمها الثورة، والثورات براء مما يقولون.

ب ـ الملاحظة الخاصة بتراجعكم عن تلك المقولات الرائدة في علاقة الإسلام بالدولة تنسحب أيضاً ليس على تونس، بل على مصر وحركة الإخوان المسلمين، على كافة الصعد (السياسية، والحريات العامة، والتطبيع مع إسرائيل)، فأين أنتم منها؟، ولماذا حصل هذا الانقلاب في مواقفكم من إسرائيل، خاصة بعد زيارتكم لمنظمة ايباك الأمريكية، وحديثكم هناك عن إسقاط الموقف من إسرائيل من الدستور التونسي القادم، وهو ما يحدث اليوم، وتحدث ضده ردود شعبية قوية.

ج ـ دعونا نسألكم: كيف تفسرون ذلك؟ وهل ترون فيه خطراً على الإسلام ذاته، أم أن الأمر تجدونه طبيعياً لكم وللإخوان المسلمين في مصر والبلاد العربية، وبخاصة في سورية التي تتعرّض لمؤامرة أمريكية وخليجية واضحة؟

٧ ـ خالد السفياني

يجب التشديد أولا على الأهمية البالغة للورقة المقدمة من طرف الشيخ الغنوشي، وأيضاً لأهمية التعقيب والمداخلات.

وأودّ أن أضيف بإيجاز ثلاث ملاحظات:

الملاحظة الأولى: انطلق الشيخ راشد في ورقته من القول إن لا كنيسة في الإسلام، وإن المؤسسة الدينية لا توجد إلا عند الشيعة، واعتبر ذلك مسلّمة بنى عليها عدداً من التحاليل والاستنتاجات، في حين أن الواقع يقول عكس ما تقدم، إذ إنه إذا كان للشيعة مؤسسة دينية، فإن للسنّة مؤسسات دينية متعددة، فهناك من يدعو إلى نظام الخلافة، وهناك إمارة المؤمنين في المغرب، مثلاً، وخادم الحرمين في السعودية، وهناك الأمير والمرشد. . . إلخ.

هذا الواقع يفرض إعادة قراءته كما هو حتى نستطيع الوصول إلى واقع يتميز بالتطبيق العملي لمبدأ لا كنيسة في الإسلام، ولتجاوز كل السلبيات التي تطبع هذه المرحلة التي يمكن أن تتطور إلى صدام نتائجه غير معلومة.

الملاحظة الثانية: أعتقد أنه يجب التدقيق أكثر في مفهوم «فصل الدين عن الدولة»، أو ما أسماه الشيخ راشد بـ «تحرير الدين من الدولة». ويجب تحديد كل مفاصل هذا الفصل أو التحرير، لأن العكس سيساعد كثيراً على إمكانية الاشتباك بين مكوّنات الأمة.

الملاحظة الثالثة: بالنسبة إلى العلمانية، أدعو أيضاً إلى التدقيق أكثر في مفهومها وفي الآليات الضرورية للحوار حول ما يبدو أنه لا يشكل اختلافاً يستحيل تجاوزه.

٨ ـ مايكل هدسون

لديّ تعليق وتساؤل بشأن البحث الذي قدمه الشيخ راشد الغنّوشي ولم يردّ عليه لضيق الوقت على الأرجح.

هل التفسير التعددي والمنفتح، بل والليبرالي للإسلام والسياسة، كما عرضها الشيخ راشد الغنّوشي، شائع الآن في مرحلة ما بعد الانتفاضات العربية؟ أم أن الشائع على النقيض من ذلك هو مواقف لأشخاص يروّجون لتفسيرات متعصبة وحرفية؟ الظاهر أن موقف هذه الفئة الأخيرة تعزّز بعض صور التحريض والإهانة التي تروّج لها عناصر هامشية في المجتمعات الغربية. ومن دواعي الأسف أن لأحداث العنف التي وقعت مؤخراً في ليبيا وتونس ومصر واليمن تأثيراً في الغرب، وبخاصة الولايات المتحدة التي تتمحور فيها الانتخابات الرئاسية حول السؤال التالي: من هو المرشّح الأكثر تشدداً في التعامل مع الإرهاب الإسلاموي؟ هناك قوتان دافعتان للراديكاليين الإسلاميين: الأولى محلية، والثانية خارجية. على المستوى المحلي، تشكل المناطق والشرائح الاجتماعية التي تعاني فقراً مدقعاً أراضيَ خصبة للسلفيين، كما تجلّى ذلك في نمط نتائج الانتخابات في تونس ومصر. وعلى المستوى الخارجي، هناك الأموال التي تصل إلى تلك الجماعات من العربية السعودية وقطر ودول خليجية أخرى، فضلاً عن الإهانات التي تُطلَق من المجتمعات الغربية، والتي بات لجمها شبه مستحيل الآن بسبب وسائل الإعلام الاجتماعية. لا ريب في أن هناك أدلة قوية، وأخرى متصلة بالرأي العام تشير إلى أن شريحة واسعة من العرب المسلمين متمسّكة بالرؤية التعددية للإسلام التي يدافع عنها الشيخ راشد الغنّوشي. لكن هل ستؤثر هذه «الأغلبية الصامتة» (إذا جاز التعبير) في السياق الراهن في الوطن العربي أم أن بديلاً راديكالياً أكثر اندفاعاً سينحّيها جانباً؟ سيتم بالطبع تفصيل رأي الشيخ راشد الغنّوشي.

٩ ـ جهاد الزين

لدي سؤال موجّه إلى الشيخ راشد الغنوشي.

عام ٢٠١٠ أقيم سينودس الشرق الأوسط في روما برئاسة البابا بندكتوس، وكان في بداية ولايته، وقد صدرت عنه ورقة عمل قالت إن «في الشرق الأوسط حرية عبادة، لكن ليست هناك حرية ضمير»، أي باللغة الكنسية والغربية، ليست هناك حرية تغيير الدين.

سؤالي هو: هل يحتمل الخيار الديمقراطي الإسلامي حرية الضمير، وهل تحتمل دولة الخيار الديمقراطي تأسيس مرجعية قانونية لحرية الضمير، أي حرية تغيير الدين؟

أعرف أنني أطرح السؤال في تونس وشمال أفريقيا، حيث لا تحديات مباشرة لمسألة تغيير الدين (أو ما يسمّيها المسلمون «الردة») بسبب عدم وجود تعددية دينية، بعكس ما هو في مصر وسورية ولبنان والعراق وفلسطين ذات المجتمعات التي لا تزال متعددة.

أختم بأن الملاحظة الأخيرة من دراسة الشيخ راشد الغنوشي لا تتعلق بـ «الردة»، لأن «إعراض أهل مكة عن الدين» كان في بداية الدعوة، أي لم يكونوا قد أصبحوا مسلمين بعد، بينما الموضوع هنا هو حول تغيير الدين من مسلم إلى غير مسلم.

١٠ ـ عبد الخالق عبد الله

أ ـ يقول الشيخ راشد الغنوشي: «إن أعظم قيمة في الإسلام هي قيمة الحرية»، لكن المفارقة أن مفهوم الحرية لم يرِد إطلاقاً في النصّ القرآني، ومن المدهش أن مفهوم الحرية غائب من القرآن، كما هو غائب من التراث الفكري الإسلامي. وعلى العكس من غياب مفهوم الحرية، يلاحظ أن القرآن، في أكثر من موضع، أشار بوضوح إلى مفهومي «المساواة» و«العدالة».

المساواة والعدالة وردتا بوضوح شديد في القرآن، وهما من أبرز المفاهيم الدينية والإسلامية. كيف تكون الحرية أعظم قيمة في الإسلام، وهي لم ترد في النّص القرآني؟ هل هناك إشارات عديدة إلى الحرية، وجاءت الحرية بمعانٍ متعددة، لكن لم تذكر ككلمة في القرآن؟. إن «الحرية» هي مفهوم غربي بامتياز، بل هي مفهوم ليبرالي وعلماني في المقام الأول.

كيف يمكن تفسير غياب مفهوم الحرية في النصّ القرآني؟ وكيف تكون الحرية أعظم قيمة في الإسلام، وهي غائبة من القرآن، ولم ترد نصّاً في النصّ القرآني؟

ثم كيف تكون الحرية أعظم قيمة في الإسلام؟ هل الحرية أفضل من المساواة، وهل هي أرقى قيمة من العدالة؟

ب ـ أستغرب جداً قول الشيخ راشد الغنوشي في نصّ مداخلته ما يلي: «إن تحرر السياسة من الدين يعني تحويل الدولة إلى مافيا، والاقتصاد إلى نهب، والسياسة إلى خداع ودجل. وهذا ما انتهى إليه الأمر في التجربة الغربية». أستغرب جداً من ورود هذا النصّ في الورقة. إنه حكم قاس جداً، ولا مبرر له، وأتمنى أن أسمع تفسيراً مقنعاً بشأنه، أو العمل على إلغائه من الورقة.

١١ ـ سهام شريف

هناك ملاحظتان مهمتان أودّ الإدلاء بهما في ما يخص ورقة الشيخ راشد الغنوشي:

أ ـ هناك إشكالية تطرح نفسها المرة بعد الأخرى وبإلحاح، وهي مدى تطابق وتقاطع فكر وخطاب الحركة الإسلامية مع ممارستها السياسية الفعلية في حال وصولها إلى سدّة الحكم، والحالة التونسية هي الحالة المثلى التي يمكن أن تحلّ هذه الإشكالية بحكم صعود الإسلاميين إلى الحكم ممثلين في حركة النهضة.

ب ـ إذا كان الدين لا يحتاج إلى الدولة وأدواتها لفرضه بالقوة على المجتمع، وإذا كان التمايز واضحاً بين ما هو سياسي وما هو ديني، وإذا كان الدين قيم ومبادئ ومجال خاص، بحسب تعبير الشيخ راشد الغنوشي، فالسؤال الذي يطرح نفسه هو: لماذا هذا الإلحاح الشديد على الوصول إلى السلطة أو إلى الدولة، بدل المراهنة على مشروع مجتمعي هادف إلى العمل مباشرة مع المجتمع (= الشعب)؟

١٢ ـ محمود جبريل

أشكر أولاً مركز دراسات الوحدة العربية على كريم الاستضافة، وأنا سعيد بما طُرح داخل هذه الجلسة، عرضاً وتعقيباً. تعلّمت الكثير، وسعدت أكثر لتواجدي بين هذه النخبة المتميّزة من مفكّري الأمة. في الساعتين ونيف الماضيتين اللتين امتد خلالهما الحوار، وبحسب معدل النمو السكاني في الوطن العربي،

ولد آلاف الأطفال الجدد، ولا أعتقد أن ما دار في هذه الجلسة قد أعدّ لهم الكثير.

للأسف، هناك لحظتان فارقتان: **الأولى** بعد حركة التحرر وبدء نيل الاستقلال في هذه المنطقة، في خمسينيات وستينيات القرن الماضي، عندما بدأت الدولة العربية الجديدة بالظهور، بعد انحسار مرحلة الاستعمار، كان هناك جلبة وضجيج وجدل حول الأصالة والمعاصرة. و**الثانية** هي الآن حيث يتكرر الأمر نفسه بعد ثورات الربيع العربي بافتعال خلافٍ وجدلٍ في ثنائية الدين والدولة.

في الحقيقة، لا بد لنا أن نفرّق بين سؤالين: «ماذا؟»، و«كيف؟». ماذا نريد أولاً في ضوء ظروفنا القائمة تعليمياً وصحياً، وعلى مستوى البطالة وعدم وجود فرص العمل؟ البطالة في الوطن العربي وصلت إلى معدلات مفزعة. إن المنطقة العربية على رغم الثراء الذي في بعض دولها، تعدّ من أفقر دول العالم من منظور أن الغنى اليوم هو غنى المعرفة، وليس غنى المال، فنحن أفقر الدول جميعها. وبالتالي ربما مثلما أن هناك فقه مقاصد، لا بد من أن نفكر في فقه ملاءمة؛ ملاءمة ما نطرحه في تقديم حلول لأجيال شابة أصبحت تسير وتجري كالفيضان في شوارعنا العربية، تبحث عن لقمة عيش، وتبحث عن حياة أفضل، وتبحث عن عمل، وتبحث عن تعليم أفضل؛ ذلك هو السؤال: من يستطيع أن يقدم ذلك هو صاحبنا أياً يكن؟

لا أعتقد أن قضايا هذه الثنائية تفيد من دون تقديم نماذج فعلية إمبيريقية، وهنا تبدو فكرة د. أماني، وكلام د. حسن حنفي، في منتهى الأهمية. إن ما يبحث عنه رجل الشارع العربي اليوم غير المؤدلج هو حلول تقيه شرّ الفقر: تضع خبزاً على مائدته، تعطي تعليماً لأولاده، تعطيه فرصاً في حياة أفضل. إن تكرار الحديث عن التجريد الذي دار حول الأصالة والمعاصرة في ستينيات القرن الماضي أشد خطراً، لأن البلدان الثلاثة التي اجتاح إليها الربيع العربي هي في أشد الحاجة اليوم إلى الأمن والاستقرار. والدعوة إلى حوار وطني يجمع كل تيارات الأمة، أصبح أمراً في غاية الأهمية. المشكلة الأكبر، كما أشار إليها د. حسن حنفي، هي أنه هناك فكر إقصائي يرفض حتى الحوار مع الآخر. لماذا؟ لأن اليافطات معدّة مسبقاً، والحكم معدّ مسبقاً.

ما قدمه الشيخ راشد في الحقيقة أمر في غاية الأهمية، فقد يكون ورقة أولى في حوار يتسع للجميع ونتحاور حوله. لكن من دون هذا الحوار الذي يقدم

حلولاً لمشاكل حقيقية، يظل فكرنا، ويظل اجتماعنا نحن النخبة، بعيداً كل البعد عمّا يدور في الشارع العربي.

١٣ ـ أبو زيد المقرئ الإدريسي

ورد في مستهل عرض الشيخ راشد الغنوشي إشارة إلى النموذج العلماني الفرنسي، باعتباره النموذج الأكثر تشدّداً في العلمانيات الغربية، وقد استعرض مظاهر لذلك. وقد تكرّرت هذه الملاحظة في عروض سابقة، منها عرض د. أدونيس العكرة، الذي بيّن بعض أشكال العنف العلماني تجاه الكنيسة في بداية الثورة. إلا أنني أريد أن أشير إلى بعض التفاصيل التي يمكن أن تخفف من إطلاقية هذا الحكم، وتضعف من حدّية الاستناد إليه، وتبينّ الفجوة بينه وبين النموذج التركي الأكثر راديكالية وعنفاً:

أ ـ ما بين قيام الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، وصدور قانون تطبيق العلمانية عام ١٩٠٥، مرّ ١١٦ عاماً، وجرت معهما كثير من المياه تحت الجسر، وخفت غلواء العلمانية تجاه الدين والكنيسة والمخالفين، فصدر القانون الأكثر اعتدالاً. ثم جاء المرسوم التطبيقي لعام ١٩٠٧، فنقل الاعتدال إلى مرحلة أكثر استنارة. حتى إن الشيخ عبد الحميد بن باديس، رائد النهضة الإسلامية في الجزائر، ومؤسس جمعية علماء المسلمين، كوّن وفداً في الأربعينيات من العلماء والسياسيين زاروا باريس، والتقوا بسياسيين وبرلمانيين ووزراء، وكان مطلبه ومطلبهم أن يطبق الاستعمار الفرنسي في الجزائر، على الإسلام، مقتضيات قانون عام ١٩٠٥، لأنه أصلح لمسلمي الجزائر من العسف الاستعماري الممارس بالقوانين وخارج القوانين.

ب ـ رغم مركزية النظام الاجتماعي والسياسي والإداري الفرنسي، بخلاف جيرانه الفدراليين أو شبه الفدراليين في ألمانيا وإسبانيا وهولندا وإنكلترا، فإن العلمانية الفرنسية سمحت لبعض الأقاليم ببعض الخصوصيات في ما يتصل بتطبيق العلمانية:

(١) إقليم الألزاس واللورين، حين استعادته فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية، بصفة نهائية، اشترط لنفسه شروطاً قبلتها باريس، بعضها يتصل بالجوانب الاجتماعية والاقتصادية، كالضمان الاجتماعي أو مجانية الطريق السيار، ولكن بعضها يتصل بالدين، كحق الارتباط بكنائس ألمانيا، وتعليم الدين المسيحي في المدارس، والإعفاءات الضريبية لواجبات الكنيسة.

(٢) إمارة موناكو، وهي مملكة ضمن دولة جمهورية، تمثل رغم صغر حجمها (هضبة من ٢ كلم مربع) لاس فيغاس فرنسا، ولها أهمية سياحية واقتصادية. والمهم أن الملك فيما يجمع السلطتين المادية والروحية، فهو رئيس الإمارة ورئيس الكنيسة، وهو ملك تنفيذي، وله خمسة وزراء، هم مجرد موظفين عنده. وقد ذهبت الإمارة بعيداً بطلب عضوية كاملة في الأمم المتحدة، فحصلت عليها عام ١٩٨٩، كما أنها سنّت قانوناً متعنّتاً يلزم الفرنسيين، من غير أبناء موناكو، بمغادرة الإمارة عند الساعة الخامسة مساءً، ويمنع عليهم المبيت أو العمل ليلاً، إمعاناً في تكريس الاستقلالية. وباريس لا تعترض رغم أن رعاياها هناك يعدّون بالآلاف.

(٣) حين استعصت منطقة اللوار (الكوت دازور (Cote d'Azur)) جنوب شرق فرنسا على الثوار، وتكسّرت كل الحملات العسكرية القاسية التي قادها الثوار ضد المنطقة، اضطرت باريس إلى التفاوض والتنازل، وكان ضمن التنازلات السماح للتعليم الديني بوضع اعتباري خاص، ما زال سارياً إلى اليوم. وقد حصلت أزمة صامتة منذ سنوات بين أقاليم اللوار والسلطة المركزية، حين سعت باريس إلى إلغاء هذا الوضع الخاص للتعليم الديني في المنطقة، ثم حصل التراجع عن المحاولة، إلا أن التحولات العلمانية في فرنسا لا تأخذ هذا المعنى الإيجابي فقط، بل تظهر مؤشرات مزعجة، على تحول العلمانية إلى نقيض مقتضاها، أي العودة إلى تعصّب مسيحي مقلق.

ومن ذلك تقصّد الوجود الإسلامي بالتضييق التشريعي والسياسي والأمني، بحجة الحفاظ على العلمانية التي بدأت تأخذ شكلاً معادياً لدين بعينه هو الإسلام. كما بدأت ترشح أشكال من مغازلة الكنيسة رغم أنف العلمانية، كحرص ساركوزي (من الأصول اليهودية) ووزيرته المثيرة للجدل، رشيدة داتي (ذات الأصول الإسلامية)، على الذهاب إلى الكنيسة، لا للدعاية السياسية، بل للصلاة، وذلك في عزّ الحملة الانتخابية. ولا غرابة، فالرئيس فرانسوا ميتران، الاشتراكي المادي، أدهش العالم حين ترك وصية يدفن بموجبها على الطريقة المسيحية، وأن تنطلق جنازته من الكنيسة التي تزوّج فيها والداه. كما أن الزعيم الشهير شارل ديغول أوصى بدعم الكنيسة والتضييق على الإسلام، وقال: «لا أريد بعد وفاتي أن تصبح قريتي التي ولدت فيها Colombier les deux mosquées، عوض اسمها الأصلي Colombier les deux eglises! وقد سبق لوزير الدفاع الفرنسي، عام ١٩٦٢، في معرض جوابه في البرلمان عن سؤال: لماذا

استقلّت الجزائر؟ فأجاب: «وماذا أملك إذا كان القرآن أقوى من جيش فرنسا؟».
هذا من دون ملف اليمين المتطرف!

١٤ ـ الشيخ جواد الخالصي

تبدو فقرات البحث قوية وواضحة، ولكن الإجابات التفصيلية ما زالت مطلوبة، والتطبيقات العملية ستكون هي الساحة التي ستختبر فيها هذه الأفكار إذا تم الاتفاق حولها.

وإذا أردنا أن نتجاوز مصطلحات نختلف حولها، مثل الديمقراطية الإسلامية، أو الإسلام الديمقراطي، فإن الأصل المهم في البحث هي الحرية الإنسانية التي وردت في البحث، ما هي حدودها الحقيقية، وهل ما نراه في بلاد العالم المختلفة المنتقل منه إلى بلادنا، ونراه هنا أيضاً، هل هو الحرية المقصودة. بكلام أوضح، هل توجد حرية بلا حدود، كما يُدّعى في بعض الفضائيات المحدودة، أم أن لكل حرية حقيقية ضوابط وحدوداً؟

وفي موضوع التشريع، ما هي حدود التشريعات التي يقررها ممثّلو الشعب، على فرض إمكانية وصول هؤلاء الممثلين إلى مواقعهم، أم أنهم يحق لهم أن يشرّعوا كل ما يرونه صحيحاً ولو كان بالأمس فاسداً في نظرهم.

والخلاصة، هل هناك مثل عليا تحكم حركة المجتمع الإنساني، ويمكن أن ترفض أو تقيد رأي الأغلبية، كما حصل في ألمانيا وإيطاليا، وفي النمسا أخيراً، أم أن هذا غير مسموح به؟ إن الفرق الجوهري بين الدولة الإسلامية وحركة الأمة فيها هو عدم تخطّي حدود التشريع المعروفة بالثوابت والمثل العليا، ويبقى للأمة حق التشريع أو التقنين في كل المساحات المتروكة الواسعة، كما يكون لها حق المراقبة والتنفيذ واختيار الأشخاص المناسبين لهذه المهمة الكبيرة. وكما يقال، إن الدولة كائن، فلا يمكن أن تكون دولة بلا دين، إلا أن الفرق الخطير هو أن تقوم جهات علمانية باستيلاد علمانيتها الخاصة، وزجّها بالقوة في السياسة، كما حصل في تركيا، ويحصل في فرنسا اليوم ودول أخرى، وكما نقلوه إلى بلادنا، وخاصةً ما رأيناه في العراق، وهو الذي يشكّل الأزمة الخطيرة التي تعصف بالشعب العراقي اليوم. وأختلف مع الرأي المدوّن بأن مجال الدولة هو العام، ومجال الدين هو الخاص. فإن الدين والدولة تتدخلان في الخاص والعام حتى في الدولة الديمقراطية الحديثة.

وبقي هناك أمر آخر يتعلق بالجانب الشخصي لمن أرادوا أن يتحركوا خارج الدائرة الإسلامية أو يرفضوا أصل الدين في ظل دولة إسلامية ومجتمع إسلامي، فما هو الموقف الدقيق من ذلك؟ وليس الإسلام في القرآن فقط، بل هو قرآن وسنة، منها السيرة العملية لرسول الإسلام، ولمن ساروا على نهجه، ودلّ على صوابية أفعالهم ومسيرتهم.

وأخيراً، فإن الهيئة الإكليروسية التي مثلتها الكنيسة غير موجودة من الناحية النظرية عند أبناء الأمة من الشيعة، فلا توجد طبقة كهنوتية. قد يظنها البعض موجودة عند إخوانهم الشيعة تحت عنوان المرجعية الدينية أو ولاية الفقيه، وإنما هي إشارة إلى مواقع قيادة الأمة والحركة الإسلامية والمجتمع، وإن كان الواقع قد يشير إلى ممارسات سلبية تعبّر عن وجود مثل هذه المواقع عند المسلمين كافةً.

١٥ ـ جيلالي المستاري

ملاحظتي حول التحديات الفكرية للخطاب الديني والسياسي الإسلامي «المتسامح والديمقراطي» اليوم، هو الموقف من الأقليّات المذهبية الإسلامية، وإعادة النظر في النصّ الفِرقي التصنيفي الذي أسّس للإنقسام الديني الداخلي من خلال تصنيفه للفرق الإسلامية والدفاع عن الفرقة الناجية.

لقد نقل هذا النصّ الخطاب الديني من معنى الأمة إلى معنى الفرقة من خلال اعتماده بشكل مركزي على حديث نبوي هو حديث الافتراق أو حديث الفرقة الناجية. هذا النصّ الانقسامي لا زالت فعاليته قائمة إلى يومنا هذا عندما ينتقل الخطاب الديني إلى خطاب سياسي، وخاصة في حالة الأزمة والنزاع الشديدين.

١٦ ـ السيد زهرة

بغضّ النظر عن بعض الملاحظات، قدم الشيخ راشد الغنوشي رؤية متقدمة ومتفتحة للعلاقة بين الدين والدولة. ولو أن أحد قادة الإخوان المسلمين في مصر كان قد دُعي للحديث عن هذا الموضوع في الندوة، لكان على الأرجح قد قدم رؤية شبيهة بالتي قدمها الغنوشي، والتي تؤكد الحرية، وقيم مبادئ الديمقراطية والمجتمع المدني عموماً.

لكن المشكلة التي نواجهها هي أن القوى الإسلامية حين تصل إلى السلطة، أو تكاد تسيطر على مقاليد الحكم، نفاجأ بها تتبنى خطاباً مختلفاً، وتطبقه أو

تحاول تطبيقه في الواقع العملي. وهذا ما وجدناه في مصر، مثلاً، في الفترة الماضية، حين وجدنا ضيقاً من جانب هذه القوى بالحريات وبالرأي الآخر، ووجدناهم يضيقون ذرعاً بالقوى السياسية الأخرى، الليبرالية والتقدمية.

السؤال هو: هل نحن إزاء خطابين مختلفين للقوى الإسلامية: خطاب مستنير متفتح للاستهلاك العام، وخطاب آخر مختلف عن هذا يتم تبنّيه وتطبيقه بمجرد الوصول إلى السلطة؟

هل نحن إزاء استراتيجيا للقوى الإسلامية تقوم على إعلان خطاب متفتح ومستنير ويزعم الإيمان بالدولة المدنية كأداة للفوز في الانتخابات والوصول إلى السلطة. . ثم بعد ذلك، وبعد إحكام السيطرة على السلطة ومؤسسات الدولة، قد نفاجأ بالعودة إلى الاستبداد والعصف بالحريات باسم الدين؟

بعبارة أخرى، هل نحن إزاء قوى إسلامية لا تؤمن حقاً بالحريات وبمقومات الدولة المدنية، وجوهر قناعاتها استبدادية، وتستخدم الخطاب الانفتاحي لأسباب نفعية تكتيكية فقط؟ هذا هو ما يبدو لنا على الأقل بحكم خبرتنا في الفترة القليلة الماضية.

١٧ ـ يوسف مكي

قدم الشيخ الغنوشي في بحثه قراءة دقيقة عن الدين والدولة في الأصول الإسلامية، ميّز فيها بين العبادات في الفكر الإسلامي وأمور الدنيا، مستشهداً بأمثلة تاريخية أخذت مكانها في عهد الرسول الأعظم.

ومن هذه القراءة، يصل الباحث إلى مقاربات عن العلاقة بين الإسلام والعلمانية، مشيراً إلى أن الأخيرة تبلورت في الغرب كحلول إجرائية، لاستعادة الإجماع الذي مزقته الصراعات الدينية. وبهذه القراءة، ينزع الباحث عن العلمانية أطرها الفلسفية.

هذه القراءة، تغفل عن حقيقة مهمة، هي تلازم الصراع الديني مع التبشير بالعلمانية، ذلك أن أطروحته ترى في العلمانية نتيجة للصراع، في حين أن الصراع ذاته هو نتاج تغير في الثقافة وفي البنيات الاجتماعية الأوروبية، بمعنى التلازم، الذي يستحيل فصله بين العلمانية والإصلاح الديني الذي نتج من بروز البروتستانتية، التي اعتبرها ماكس فيبر في كتابه **الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية** نتاج حركة الإصلاح اللوثرية، والتغيرات الاجتماعية التي حدثت في

أوروبا، باعتبارها متطلبات ضرورية لانطلاقة الرأسمالية الحديثة، وطريقتها في الحكم.

اقترب الغنوشي في بحثه كثيراً من الديمقراطية، كما تمارس في الغرب، ولكنه تردّد عن قبولها بوضوح، كصيغة للحكم، معللا ذلك بالإشارة إلى وجود أكثر من علمانية. . . اعتبر الفصل بين الدين والدولة بأنه تحرير للدين، وحرمان لسلطة الاستبداد من استخدامه لتبرير التجاوزات بحق البشر.

لكن ذلك، هو جانب واحد في معادلة يفترض فيها أن ترفض هيمنة الدولة والمؤسسات الدينية في آن معاً. إن منطق الشيخ الغنوشي يرفض هيمنة الدولة على الدين، ولا يقول بمثله في هيمنة المؤسسات الدينية على الدولة. لقد أدى هذا الطرح إلى غياب التذكير بحق المواطنة، وأن قيام دولة دينية، بالطريقة التي سادت عبر التاريخ، من شأنه حرمان أتباع الطوائف والأديان الأخرى من حقوق المواطنة، بما في ذلك حرية العبادات، والحق في صناعة القرار، والتداول السلمي للسلطة.

١٨ ـ منير شفيق

أثير اعتراض واسع حين اعتبرت العلمانية أو الديمقراطية آليات وأدوات يتفق عليها اجتماعياً وسياسياً في عملية إدارة الصراعات السياسية، أو الاتّفاق على النظام السياسي، بما في ذلك تحديد العلاقات بين الدين والدولة. فمن جهة، لم يعترض على الجانب الترتيبي الإجرائي، ولكن اعتبر أن ذلك لا يعرف العلمانية والديمقراطية ولا يغطي حقيقتهما. وهنا تم التشديد على الأبعاد الفلسفية والأيديولوجية والنظرية للعلمانية والديمقراطية أو الأبعاد الثقافية.

ولكن الدخول في تناول الأبعاد الفلسفية والأيديولوجية والنظرية غير متفق على أي تعريف بحدّ ذاته. ومن ثم لم يقل أحد إنه على ممارسي الديمقراطية أو العلمانية أن يكونوا متفقين على ما تتضمّناه من فلسفة ورؤية ونظرية وأيديولوجيا، بل إن الشيء المشترك حتى في التجارب الغربية هو الجانب التطبيقي (الترتيبات الإجرائية)، وليس الجانب النظري والفلسفي.

فإذا أردنا أن نأخذ بالتعدد الفكري والفلسفي والأيديولوجي والسياسي في المجتمع، فلماذا لا نأخذ بالتعدد في فهم ما وراء الديمقراطية من فلسفات محدّدة أو أيديولوجيات؟ فما دامت العلمانية والديمقراطية مترجمتين

عبر مواد في الدستور، ومن خلال قوانين، فأين موقع اشتراط الأخذ بالفلسفة وراءهما؟

يبدو أن الاطلاع على الفلسفات الدينية التي يحملها القادة في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا لم تثر أية تساؤلات عن تعارضها بالضرورة مع ما يقدم من فلسفة وراء الديمقراطية، كما عبّر عن ذلك فلاسفة عصر النهضة. نعم، يكفي الاتفاق على الجوانب الإجرائية والقوانين التي تحكم اللعبة الديمقراطية من دون حاجة إلى الاتّفاق حول ما دار حولها من فلسفات.

روي أن كارل استمع إلى محاضرة ألقاها أحد الشباب المنظّرين الماركسيين عن الماركسية، وقد سئل بعد الانتهاء منها عن رأيه، فقال: «شكراً لله أني لست ماركسياً». وأحسب أن جورج دبليو بوش، بعقله الديني المسيحي الصهيوني، لو سئل عن رأيه بالتنظير الذي يقدم لنا حول فلسفة الديمقراطية أو العلمانية، لأجاب مثل ماركس: «أحمد الله أنني لست ديمقراطياً أو علمانياً». وقس على مثله العشرات.

ملحوظات حول موضوع الدين والدولة في الوطن العربي

١ ـ كل حديث عن الدولة عموماً يجب أن يضع خطّاً فاصلاً تحته عشرة خطوط بين ما قام من دول في العالم سابقاً والدولة الغربية الحديثة وامتداداتها عالمياً، الأمر الذي يفترض بأن يقوم تقويم دقيق لسمات الدولة الحديثة، ولا سيما امتداداتها في الدول الحديثة التابعة في بلدان العالم الثالث، برغم مختلف تلاوينها بعد مرحلة الاستقلال من الاستعمار الغربي المباشر الذي وضع أساساتها، وقد ورثتها الدولة الحديثة في الوطن العربي، كما على مستوى كل بلدان المستعمرات السابقة.

الدولة الحديثة ونموذجها الأعلى في الغرب حملت سمات تجعلها فوق المجتمع، وفوق الطبقات والمكوّنات الاجتماعية، كما فوق القيم الدينية أو الأخلاق السامية المتعارف عليها إنسانياً في العموم.

والتدليل على هذه السمات للدول الحديثة تؤكده أية مقارنة بين الدولة الحديثة بمؤسساتها وأجهزتها وآلياتها وسلطاتها وقوانينها، وما كانت عليه الدولة في المراحل السابقة لها، مثل مرحلة الخلافة الراشدة أو المراحل اللاحقة في

التجربة العربية الإسلامية، كما في المراحل السابقة في الغرب أو الشرق في مراحل الإمبراطوريات القديمة أو الدول والممالك في المراحل الوسيطة.

من يتأمل ضخامة الدولة الحديثة من حيث موازناتها ومؤسساتها وأجهزتها الأمنية والبيروقراطية، وجيوشها وآليات عملها وعلاقاتها بالمجتمع من ناحية احتكار العنف واحتكار مراكز القرار، أو في آليات تشكيل استراتيجيتها وسياساتها الخارجية والداخلية، سوف يلحظ أننا إزاء أخطبوط يتحكّم في مفاصل المجتمع، وقد أصبحت له آلياته المتعالية والمسيطرة، بما في ذلك التحكّم إلى حدّ بعيد في خيارات الناخب في الدول الديمقراطية، كما في الرأي العام أو في لعبة السلطة أو السلطات نفسها في النماذج الغربية.

لقد أكدت الغالبية الساحقة من تجارب الثورات أن البناء على الدولة التي أطيح برئيسها ونظامها السياسي السابق، أدى بعد ردح من الزمن إلى ابتلاع تلك الثورات وما حملته من قيم وأهداف، بما ذلك التعالي على الشعب نفسه الذي صنع الثورة وأخذت خلائعه تحل مكان قيادات الدولة الحديثة السابقة وبيروقراطيتها.

فالديمقراطية التي جاءت بها ثورة شعبية، وكذلك الاشتراكية، أو الشيوعية أو المشروع النهضوي، سرعان ما تطبق عليها الدولة الحديثة لتطبعها بطابعها. فالدولة الحديثة لا تستطيع إلا أن تكون بيروقراطية تبتلع مبادئ الثورة وتتعالى على المجتمع والشعب. فالمبادئ أكانت إسلامية أم غير إسلامية مكانها خارج الدولة.

ثمة إيجابيات تحققها الدولة الحديثة، في مقدمتها توحيد البلاد وتشكيل الدولة ـ الأمة وتحقيق الأمن والاستقرار. ولكنها من ناحية أخرى تحول مكونات المجتمع إلى أفراد عاجزين أمام الدولة إلا في المراحل التي تخرج غالبيته إلى الشوارع أو إلى ثورة مسلحة.

فالدولة الحديثة عندما تحتكر العنف وإصدار القوانين وتفرط المكونات الاجتماعية التقليدية، وتحول المجتمع إلى أفراد مواطنين، تصبح قادرة على تلبية طبيعتها التي تسعى إلى أن تطغى على المجتمع تحت غايات تحقيق وحدة الشعب والأمة والوطن والأمن والاستقرار. فالدولة الحديثة دولة طاغية بكلّ ما تحمل الكلمة من معنى، والفرد ضعيف أمامها بالضرورة، وهو يتعامل مع أجهزتها وقوانينها وأنظمتها.

ولا يغيّر من هذه الحقيقة امتلاك الحق في الاحتكام إلى القضاء، لأن ممارسة هذا الحق له أصوله ولعبته التي يمتلكها الأغنياء والأقوياء والمتنفّذين، وليس عامة الشعب. ولا تغير من هذه الحقيقة اللعبة الديمقراطية الانتخابية، ففي البلدان الغربية تتم اللعبة تحت سيطرة عجيبة وتحكّم لا يشذ في نتائجها بين حزبين من طينة واحدة، إذ ثمة تحكّم داخلي في كل منهما، وتحكّم من قبل الأجهزة الأمنية من خارجهما. فما يظهر على السطح من حرية اختيار وتنافس لا يعكس الآليات المتحكّمة في تلك الحرية أو في تحديد سقوف المنافسة، وإلا كيف لا يمكن أن ينتخب رئيس إلا من الطينة نفسها، ومن ضمن الاستراتيجيا الخارجية والنظام الداخلي ذاتهما؟. وإن رصد فرق ما فهو في قضايا جزئية جداً، وفي الغالب داخلية، أو في حالة انهيار سياسة خارجية يأتي منقذاً، مثل اتخاذ قرار الانسحاب بعد فشل احتلال. وهذا يتم بالتوافق وليس بلعبة التنافس.

ولهذا لا بد من العمل على تقوية المجتمع والتقليل ما أمكن من سلطات الدولة ومجالات عملها، ومن ثم الحذر من التماهي بالدولة، ولا سيما من قبل الحركات الإسلامية والقوى القومية والوطنية التي يجب أن تبقى فاعلة في المجتمع مراقبة للدولة حتى لو رفعتها صناديق الاقتراع إلى الحكم والوزارة والرئاسة. طبعاً، هذا غير مقنع للنخب الجانحة للسلطة، ولو على حساب المبادئ. ولكن يجب أن يبقى هناك من يقاومون هذا الجنوح ليشكلوا الحارس للمبادئ.

٢ ـ أما في موضوعنا حول الدين والدولة، إذا أجيب عن سؤال، فيجب أن ترى الدولة الحديثة القائمة متحكّمة في المؤسسات الدينية الرسمية وفي الأوقاف والمساجد عموماً، وحتى في توجيه التعليم الديني، وإذا كان هنالك من دور للدين فهو خارجها وباستقلال عنها بالرغم منها.

لهذا كانت الصورة معكوسة في التجربة الغربية، إذ كانت الكنيسة مسيطرة أو تسعى إلى السيطرة والتأثير في الدولة ذات الطابع القديم. ومن ثم جاءت النهضة الأوروبية تحت شعار فصل الدين عن الدولة من أجل بناء الدولة الحديثة الأكثر تحكّماً في الأفراد والمجتمع وإبعاد الكنيسة عن الدولة.

من هنا، في الحالة التي نحن بصددها، فالمطلوب تحرير الدين الإسلامي من سيطرة الدولة الحديثة، وكفّ يدها عن المؤسسات الدينية، سواء من

الجامعات والمدارس، وبصورة خاصة الأوقاف، أي ليتمتع الدين بما تتمتع به االكنيسة في الغرب من حريات وحقوق وعلاقة بالمجتمع.

ليس مطلوباً من علاقة بين الدين والدولة الحديثة في الوطن العربي غير الحفاظ على الهوية العامة الإسلامية العربية أو العربية الإسلامية للدولة، وما عدا ذلك يجب تحرير الدين من الدولة.

والحل الآخر للمعادلة يكمن في ممثلي الشعب المنتخبين ومرجعيتهم الدينية والأيديولوجية، وكيفية انعكاس ذلك عند سنّ القوانين ورسم الاستراتيجيا والسياسات. فدور المرجعية الإسلامية هنا، كما دور أية أيديولوجيا مغايرة، يتوقف على الدين والمجتمع أو الدين في المجتمع والشعب والرأي العام.

إن الدولة الحديثة، بسبب طبيعتها المسيطرة وأنظمتها وأجهزتها، هي التي تؤثر في الجالسين على كراسيها أو العاملين في أجهزتها لتعيد صوغهم، مهما كانت أيديولوجيتهم أو ثوريتهم أو مرجعيتهم، على صورتها ومثالها من حيث السعي إلى التحكّم والميل إلى التغول، وهو ما ينتفي مع الضعف الإنساني المتعلق بالميل إلى الطغيان والكبر والتسلط والطمع وحب الجاه والمال، والضعف أمام الأبناء والأهل والأصدقاء وأصحاب النفوذ داخل الدولة وخارجها. ومن ثم يواجه راكبو صهوة الدولة امتحاناً عسيراً في الحفاظ على فطرتهم وقيمهم ومبادئهم وأخلاقهم قبل أن يصبحوا رجال دولة. وإذا نجوا في المراحل الأولى في الامتحان، فلا بد من السقوط في المراحل اللاحقة.

فالذين يظنون أن من الممكن أسلمة الدولة الحديثة، يجب أن يخافوا على أنفسهم وإسلامهم من التماهي في الدولة والخضوع لسلطانها وإغراءاتها، ولن ينجو منهم إلا القليل القليل.

فالتجربة العالمية لم تترك في الثوار الشيوعيين الاشتراكيين أو الإسلاميين أو الليبراليين المستقيمين شيئاً من مبادئهم واستقامتهم، أو في أحسن الحالات تركت لدى القليلين منهم بعضاً من تلك المبادئ والاستقامة والقيم.

ولهذا يجب أن يكون الإسلام في بلادنا عاملاً بشكل أساسي من خارج الدولة، وفي المجتمع، كما تفعل المضادات الحيوية، فيدعم السياسات والمواقف الصحيحة، ويقوّم الخاطئة أو المنحرفة، فإذا حملت الدولة هوية إسلامية وعروبية وحدوية، يجب أن يعمل الإسلام في ضمائر أهل الدولة ورجال الأعمال

والنفوذ، وبعمل من داخل المجتمع قوة مستقلة عن الدولة في الدعم حيث يتوجب الدعم، وفي التصحيح حيث يتوجب التصحيح، مع بقاء حق النزول إلى الشارع، وصولاً إلى الانتفاضة العامة.

٣ ـ أما الاشكالية الأخرى التي يجب التنبه إليها في سياق الوطن العربي كون الدولة الحديثة دولة تجزئة قطرية تجنح بالضرورة بطبيعتها إلى القطرية والابتعاد عن التوجه الوحدوي، ويدعمها في ذلك نظام دولي إمبريالي يمانع أي توجه وحدوي، وقد ضاعف هذه الممانعة إقامته للكيان الصهيوني وتعهده لحمايته وتأمين تفوقه على أقطار التجزئة. ومن هنا، فإن ركوب صهوة دولة التجزئة القطرية يذهب بصاحبه إلى النزوع القطري والسقوط في القطرية فيما كان سابقاً من دعاة الوحدة.

١٩ ـ راشد الغنوشي (يرد)

أشكر الإخوة والأخوات على ملاحظاتهم التي استفدت منها كثيراً، وسأقوم في ضوئها ببعض التعديلات على الورقة إن شاء الله.

أريد أن أردّ على بعض مداخلاتكم لأنني لا أستطيع أن أحيط بها جميعها في هذا الظرف الوجيز.

في موضوع الديمقراطية والعلمانية، هل هي عملية إجرائية أو هي فلسفة؟ الاختلاف هو حول الفلسفة. أنا قصدت من الفلسفة، وبيّنت ذلك، رؤية عامة في الوجود بالمعنى الأنطولوجي، مثل تصور التناقض بين العلمانية والإيمان أو بين الديمقراطية والإيمان، أو لزوم الديمقراطية للعلمانية. لا أعتقد أن هناك لزوماً بها، لأن هنالك علاقة لزومية بين الأمرين، فيمكن للإنسان أن يكون مؤمناً وعلمانياً، وأن يكون مؤمناً وديمقراطياً، ويمكن له أن لا يكون مؤمناً وديمقراطياً. هذا الذي قصدته من نفي الجانب الأيديولوجي. إن أدلجة هذه المفاهيم، أو أدلجة الديمقراطية، هو نوع من الإقصاء للمؤمنين وفرض عليهم، بحيث يتوجب عليك إما أن تختار بين أن تكون مؤمناً أو أن تكون ديمقراطياً، وهو خيار لا لزوم له.

في موضوع الحرية، ملاحظات د. ناصيف نصار مهمة، منها قوله إن الحرية لم تدرج باعتبارها مقصداً من مقاصد الشريعة، بينما أنا ذكرت بأنها أعظم من مقاصد الشريعة. لكن كنت أتمنى أن أكون أول من قال بهذا، فقد

سبقني الكثير، منهم العلامة محمد بن الطاهر بن عاشور في كتابه **مقاصد الشريعة**، وهو من أهم ما كُتب بعد الشاطبي، ومنهم العلامة علال الفاسي في كتابه أيضاً **مقاصد الشريعة**، الذي أكّد فيه أن مقصد الحرية والعدل من أعظم مقاصد الشريعة. وهناك آخرون ألحقوا بهذه المقاصد مقاصد أخرى، مثل حفظ البيئة، ومقاصد أخرى، بحيث أصبح هذا الأمر ـ مسألة المقاصد ـ مدخلاً مهماً جداً إلى إعادة بناء مجتمعاتنا في ضوء القيم الإسلامية، في ضوء الإسلام، باعتباره مقاصد وليس باعتباره مجلات قانونية. وهذا نوع من العقلنة في الحقيقة بدأ بها علماء كبار، أهمهم، كما ذكرت، العلامة الأندلسي أبو اسحاق الشاطبي.

في موضوع الحنابلة، هو أنهم عندما تبنّت الدولة مذهبهم مارسوا الاضطهاد على غيرهم، فهذا لا ينفي أهمية ما قام به الإمام أحمد من اعتراضه على سلطة الدولة، بأنه ليس من حق الدولة أن تفرض تفسيراً للقرآن وتفسيراً للعقائد على الناس. هذا هو المعنى الذي أشرت إليه، وهذا لا يعني أنني أؤيد ما قام به الحنابلة بعد ذلك من تسلطٍ على الناس. وكما قال أحد الإخوة، فالمتوكل أوقف في الحقيقة اجتهاد الحنابلة، ونهى عن الكلام في هذا الموضوع. ولا تعني موافقتي على أن ما قام به الحنابلة أو على أن ما قام به الإمام أحمد أمر مهم، من حيث إنه لا حق للدولة، رغم أن المأمون كان متأثراً بالمعتزلة التي دائما نقدّمها على أنها فلسفة عقلانية وتحررية. وهذا يلقّننا درساً بأنه حتى إذا تمكّن أحد العقلانيين من السلطة فقد تغره السلطة، وقد يضحّي بكل عقلانيته وبكل مبادئه من أجل فرض ما يعتقد أنه صلاحٌ للناس. هنا يتصل بهذه المداخلة أكثر من واحدة، وخاصة مداخلة د. رفعت سيد أحمد، حيث بيّن أن الحركات الإسلامية، حتى وإن نادت بالحرية، لكنها عندما تمارس السلطة قد لا تكون أمينة لمبادئها. يبقى مبدئياً باستمرار هناك قدر من الهوة، إذ تتسع الطريق بين النظرية والعمل. لأن هذه الحياة ليست مجالاً لتحقيق المُثُل، ولكن نقترب من المُثُل بقدر ما تُطيق الطاقة البشرية. المهم هو أن يظل باب الحرية مفتوحاً ـ مجال النقد ـ حتى من خلال الحوار والتدافع والضغوط المتبادلة لنتخلص من بعض أخطائنا، ونظل نتخلص منها شيئاً فشيئاً. ولذلك تبقى ضمانات الحرية أهم شيء؛ أن نضمن بقاء الحرية في المجتمع، لأن ذهاب الحرية ليس له من معنى، وليس له من هدف في النهاية إلا إغلاق المجتمع والحكم عليه بالإعدام.

هل الحركة الإسلامية في تونس، كما بيّن د. رفعت، فعلاً أرجعت البلد خلال سنة أو سنتين. . . ، وكما يقول البعض أيضاً، إلى حيث كنا؟ القول إننا رجعنا إلى نظام بن علي أمر مبالغ فيه، وهذا أمر مفهوم في تونس، فهو عبارة عن تجاذبات، وأمامنا انتخابات، حيث لا يُنتظر من معارض أن يزكّي سلطةً لأنه يريد أن يحل محلّها، فهو ليس مدعواً إلى أن يُبرز إيجابيتها، بل هو يعتبر نفسه معنياً فقط في إبراز سلبياتها، وهذا التضخيم في السلبيات أمرٌ معتادٌ على كل حال. والثابت أن تونس لم تتمتع بحرية ربما منذ مئات السنين، إن لم يكن أكثر، كما تتمتع بها الآن. وهذه ليست مزيّة، فهذا ليس عطاء من أحد، وإنما هذه ثورة قامت في البلاد، وأنعمت على الجميع، حتى إن الذين لم يساهموا فيها أصلاً تمتعوا بالحرية. في تونس الآن، ليس هناك حزب ممنوع، وليس من أحزاب ممنوعة. في تونس، ليست هناك من محاكمات سياسية، وليست هناك صحيفة واحدة ممنوعة. ولكن وقعت بعض الأحداث وجرى تضخيمها، مثل أن شرطيين اغتصبا فتاةً، وهو حادث فظيع، وتم القبض عليهما، وأحيلا إلى المحكمة. والقانون التونسي متشدد في هذه المسائل، ويصل الحكم في هذا الجرم إلى الإعدام. لكن ما حصل أن الناس أرادوا أن يعدموا الشرطيين قبل أن تحين المحاكمة، ونسبوا ما حدث إلى الدولة، وإلى الحكم، وتم التعميم في العالم كله أن الحكم مسؤول عما حدث. ماذا يستطيع الحكم أن يفعل غير القبض على الفاعلين؟ مثل هذه الحوادث تحصل يومياً وبالآلاف في بلادنا والعالم. ولكن هناك عمليات تشهير وفضح، مثل كون هناك نائبان مضربان عن الطعام، وذلك بسبب ما يطالبان به: إطلاق سراح سجينين أو ٣ سجناء من منطقتهما ـ وكان هذان السجينان ـ أو الثلاثة ـ قد أحيلا إلى المحكمة بجريمة قطع الطرقات واحتجاز بعض المارين ـ وأراد النائبان المساومة بهما. لذلك أضربا عن الطعام، وطالبا بإطلاق سراحهما حالاً. ويعني إطلاقهما انهيار المؤسسة القضائية، فماذا يبقى بعد ذلك للقضاء؟ هذه حملات انتخابية، وهذا مفهوم، ما كان ينبغي للإخوان الذين قدموا من الخارج أن يقرأوا فقط الصحافة المحلية التونسية ـ إن الصحافة الآن هي في حالة حملات انتخابية ـ ويأخذوا من خلالها صورة عن تونس، فالصورة ليست كذلك.

لا أقول إن الوضع مثالي إطلاقاً، إذ لا توجد مثالية أصلاً، ونحن نتعلم، نحن سنة ثانية حرية، وسنة ثانية ديمقراطية، فهي ديمقراطية وليدة، وبالتالي فمن المحتمل والمُتصوّر أن تقع أخطاء كثيرة في الممارسة، لأن المشكلة الآن أن البلد كان سابقاً كأنه ثكنة تدار بشرطي، أما الآن فقد سقطت الثكنة وهرب الشرطي،

ولذلك فالمشكلة الآن هي كيف نجد معادلة معقولة بين الحرية والنظام؟ وهذا يحتاج إلى تعلم، وإلى ممارسة.

هناك أيضاً إن كان المقصود بالمجموعات هي تلك المسمّاة السلفية، فهذه الظاهرة موجودة على امتداد العالم الإسلامي وخارج العالم الإسلامي. في الزمن القديم، الزمن المخلوع، كانت تعالج هذه القضايا بحملة اعتقالات شاملة، ومعسكر اعتقال. نحن مثلاً اعتقل منّا في بداية التسعينيات ٣٠ ألفاً بتهمة الانتماء إلى تنظيم غير مرخّص. نحن الآن في زمن دولة القانون، فليس هناك من اعتقالات بالجملة بتهمة الانتماء إلى تنظيم أو إلى تيارٍ فكري، لأن القانون ينبغي أن يتعامل مع الناس كأفراد. ولذلك عندما يوقف شرطي أحدهم لأنه تجاوز الضوء الأحمر، لا يسأله عن عقيدته أو تياره أو حزبه، ولكنه يعاقبه لأنه اخترق الضوء الأحمر. هؤلاء الذين اخترقوا الضوء الأحمر اخترقوا القانون، فبعضهم حاول تهريب السلاح من ليبيا، فاصطدمت معهم أجهزة الأمن والجيش وقتلوا منهم اثنين. في مرة أخرى، أرادوا أن يقتحموا معرضاً للفنون لأنه تضمّن مشاهد يعتبرونها استفزازاً لدينهم، ولكن الشرطة أيضاً اعتقلت منهم مجموعات، وهي معروضة على القضاء. بعضهم حاول اقتحام السفارات ضمن استراتيجيا دولية، فقُتل منهم ٥، واعتُقل حوالى ١٢٠، هم أيضاً معروضون على القضاء. ماذا يريد الناس؟ يريدون صيد الثعالب، يعني قتل الناس بالجملة؟ نحن نقول لهم: إذا أردتم للسلفية أن تكون هي البديل، فافعلوا هذا، قوموا وشجعوا الدولة واضغطوا عليها حتى تعتقل عشرات الآلاف، فسيصبحون مثل حركة النهضة، التي جاءت إلى السلطة من خلال هذه الاستراتيجيا. إن دولة القانون تتعامل مع الناس باعتبارهم أفراداً تجاوزوا القانون، وليس لها شأن في معتقداتهم. لكل واحد الحق بأن يعتقد بما شاء، وأن يلبس ما شاء، ويأكل ما شاء، ويشرب ما شاء. ونأتي هنا إلى الإخوة لأننا ذكرنا كلمة «ما شاء»، حيث ذكر الأخ أن موضوع الحرية غير موجود في الإسلام، كما أن كلمة «عقيدة» غير موجودة في الإسلام. فهل معنى ذلك أنه ليست توجد عقيدة في الإسلام؟ إرجع إلى القرآن، فلن تجد كلمة «عقيدة» مع أن القرآن مبني كله على عقيدة؛ على الاعتقاد في التوحيد. كما أن عدم ورود كلمة «الحرية» لا يعني أن هذا أساسي ﴿**فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**﴾[٦]، فالحرية ليست أكبر من هذه

---

(٦) **القرآن الكريم**، «سورة الكهف،» الآية ٢٩.

الحرية ﴿**لا إكراه في الدين**﴾[٧]. هناك أكثر من ١٥٠ آية في القرآن كلها تركّز على معنى حرية الضمير ـ بالنسبة إلى ما قاله الأخ جهاد الزين ـ وتركز على حرية الاعتقاد. هذا مبدأ أساسي، ولذلك تاريخ الحضارة الإسلامية لم يعرف الاضطهاد الديني. نحن تقاتلنا على أشياء أخرى، على السياسة، على السلطة، وليس على الدين، لأن هذا الموضوع لم ننظّمه في التاريخ، ولكننا لم نتقاتل على الدين. لا تزال بيئة العراق، التي هي أخصب بيئة للحضارة الإسلامية، ماثلة حتى الآن، وهي تعتبر وكأنها متحف تاريخي للديانات، فهناك ديانات لا أعرف أنها موجودة خارج العراق، فهذه الحضارة الإسلامية حافظت على هذه الفسيفساء الدينية.

هنا لديّ سؤال: إذا كانت حرية الدخول إلى الإسلام أو عدم الدخول مضمونة، فهل الخروج أيضاً مضمون؟ هذا ما يسمّى «الردّة». على كل حال، أنا كتبت في كتابي **الحريات العامة**. . فصلاً طويلاً حول موضوع الردّة التي شغلتني في السجن، لأنني اعتبرت أن هناك تناقضاً، وليس هناك انسجام بين حرية الدخول وحرية الخروج، وانتهيت إلى أن موضوع الردّة هو موضوع تاريخي، حادث تاريخي: فلما توفي النبي (ﷺ) خرجت بعض القبائل عن الدين، ومعنى خروجها عن الدين لم يكن يعني العودة إلى الوثنية، وإنما أنكرت شيئاً جديداً عليها: هو سلطة الدولة. الدولة معنى جديد جاء به الإسلام إلى العرب، فلم تكن عندهم دولة، رغم أنهم كانوا يصلّون أصلاً، ولذلك قال بعض الخلفاء وبعض الصحابة الكبار، مثل عمر بن الخطاب: كيف نقاتلهم وهم يشهدون «أن لا الله إلا الله»، ويقيمون الصلاة، ولكن أبا بكر أقنعهم بأنهم يقاتَلون بجريمة الردّة، أي بجريمة الخروج المسلّح على النظام الشرعي، واستخدام السلاح هو من خصوصيات الدولة، وأية دولة في العالم إذا خرج عنها قوم مسلح، ليس أمامها إلا أن تردعهم بما يكفي من الردع. ولذلك ليست الردّة بهذا المعنى حدّاً من الحدود، وإنما عمل تقوم به الدولة لردع من يحمل عليها السلاح، فتعالجه بما هو مناسب وبما يكفي، ولكنها ليست حداً من الحدود. هذا، على كل حال، ما انتهى إليه عدد من الفقهاء المعاصرين مثل سليم العوا وآخرون.

---

(٧) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

الفصل الثالث

الدين والدولة من منظور إسلاميّ عصري ومنفتح(*)

رضوان السيد(**)

- ١ -

مرَّ التفكير الإسلامي في الدولة، منذ القرن التاسع عشر وإلى مشارف الثورات العربية، بأربع مراحل، وهو يخوض الآن غمار المرحلة الخامسة. تقع **المرحلة الأُولى** بين الطهطاوي (١٨٣٤)، وخير الدين التونسي (١٨٦٧). وقد كان لدى كلٍّ من الرجلين وعيٌ قويٌّ بالغرب والنهوض الأوروبي، لكنّ أُصولهما الثقافية مختلفة؛ فالطهطاوي أزهريٌّ ذهب بالمصادفة إلى باريس حيث قضى خمس سنواتٍ كتب عنها كتابه: **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**. وظلَّ موظفاً عاماً في إداراتٍ مختلفةٍ بمصر لحوالى الخمسين عاماً، كتب خلالها وترجم كثيراً جداً. وقد وعى الثقافة الفرنسية المعاصرة له، وحاول في مؤلَّفاته ومترجماته التوليف بين المفاهيم والمؤسسات التي عرفها في فرنسا من جهة، والموروث الديني والثقافي الإسلامي من جهة أخرى. وكان شديد الاقتناع بمشروع محمد علي للنهوض بالدولة والبلاد. وقد سيطرت عليه فكرة **المنافع العمومية** أو المصالح العامة، التي رأى فيها سرَّ النهوض الفرنسي، وكانت دعوته ضرورةَ زرع هذه الفكرة لدى

(*) نشرت هذه الدراسة ضمن الملف الأول «الدين والدولة في الوطن العربي»، في: **المستقبل العربي**، السنة ٣٥، العدد ٤٠٦ (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٢)، ص ٢٣ ـ ٣٨.

(**) أستاذ الدراسات الإسلامية، الجامعة اللبنانية.

العامة في المجتمعات الإسلامية. وما رأى الطهطاوي أنّ هناك مشكلةً في الإسلام أو معه، وإنما هناك ضرورة لانتقاء وتبيئة القيم الإسلامية المنْسية في مشروع محمد علي والدولة العثمانية للنهوض والإصلاح، وبخاصةٍ أنه رأى أنّ تلك القيم تتلاءم مع ما رآه وقرأه في فرنسا عن تجربتها مع الثورة(١).

أمّا خير الدين التونسي فهو رجلُ دولةٍ منذ فتوته الأولى. وقد تولى مناصب سامية في تونس وإسطنبول. وقد عرض في كتابه: **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، وقائع النهوض في عدة بلدانٍ أوروبية، وقدّم للكتاب بفذلكةٍ تُشبه مقدمة ابن خلدون، دعا فيها إلى إقامة المؤسَّسات التي تنهض بالمصالح العامّة باعتبار ذلك علّة النجاح في النهوض الأوروبي. واللافتُ هنا الدورُ الذي رآه للإسلام، في إقناع العامة المتدينة بأنّ الدين يُقرُّ بل ويشجّع الإصغاءَ للمصالح في إقامة المؤسسات الجديدة. ولأنه ما كان يعرف المصادر الفقهية والأُصولية، فالراجح أنّ الفقيه محمد بيرم الخامس هو الذي ساعده في ذلك(٢).

أمّا **المرحلة الثانية** من مراحل التفكير الإسلامي في الدولة والدين في الأزمنة الحديثة، فرمْزُها الأزهريُّ، ومفتي مصر فيما بعد، الشيخ محمد عبده (ـ ١٩٠٥)، وذروتها تلميذه الشيخ علي عبد الرازق، وقد تقلّبت بمحمد عبده الظروف كما هو معروفٌ بعد فشل الثورة العُرابية، واحتلال البريطانيين لمصر. وهكذا حمل قناعةً رافقته في منافيه ومناصبه وتتمثل في أمرين: إصلاح التربية والتعليم، وإصلاح الفكر الديني والمؤسَّسات الدينية. ولذا فقد نشط في مناحي مختلفة تصبُّ جميعاً في النهوض بالشأن الديني. ومن طريق الفكر الديني المستنير الإسهام في النهوض الاجتماعي والسياسي والثقافي. لقد عمل على إصلاح المناهج

---

(١) شذرات الطهطاوي السياسية موزعة في **تخليص الإبريز** (١٨٣٤)، **والمرشد الأمين للبنات والبنين** (١٨٧٢)، **ومناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية** (١٨٤٧). وهي منشورةٌ عدة مرات، ونرجع هنا إلى: رفاعة رافع الطهطاوي، **الاعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٤ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧). وقارن بـ: فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ١١٨ ـ ١٢٢، ورضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٧، وعبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٤١ ـ ٤٣.

(٢) انظر المقدمة، في: خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق المنصف الشنوفي (تونس: الدار التونسية، ١٩٧٢)، ص ٤٩ ـ ٥٣. وقارن بـ: السيد، المصدر نفسه، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٦، وبلقزيز، المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٣.

بالأزهر. كما فسّر القرآن، أو بدأ بذلك، لأمرين اثنين: **التأسيس لفكرة السُنَن** في نهوض الأُمَم وانحطاطها، وظهور المدنيات واختفائها. والأمر الثاني: **ضرب فكرة التقليد** والثبات على القديم، وفتح باب الاجتهاد، والكشف عن قيم الإسلام الأصلية. ومن ضمن تلك الكشوف قولُهُ بالدولة المدنية، والحكم المدني في الإسلام. فهناك ـ بحسب ما رأى في جداله مع فرح أنطون ـ تداخُلٌ بين الدين والدولة في التاريخ والحاضر. لكنّ الإسلام لا يقول بالدولة الثيوقراطية شأن التجربة الكاثوليكية في أوروبا الوسيطة. ذلك أنّ الشأن السياسي في الإسلام هو شأنٌ مدنيٌ قائمٌ على العدل والحرية(٣). ومع أنه توفّي مبكّراً في العام ١٩٠٥؛ فإنه ألهم عشرات المصريين والعرب في إقامة المؤسسات التعليمية على النمط الحديث، وفي المشاركة في الثقافة النهضوية على النمط الأوروبي باعتبار أنّ عمليات التقدم هي من مقاصد الشريعة. وقد بلغ هذا النمط من التفكير إحدى ذُراهُ في كتاب تلميذه علي عبد الرازق: **الإسلام وأصول الحكم** (١٩٢٥)، الذي رأى فيه أنّ النبيّ (ﷺ) ما أتى ليقيم دولةً أو نظاماً سياسياً دينياً، بل كانت دعوته دعوةً دينيةً بحتة(٤).

أما **المرحلة الثالثة** من مراحل التفكير الإسلامي في الدولة والدين وعلائقهما فإنها تمتدُّ من عشرينيات القرن العشرين وإلى خمسينيات القرن العشرين. وهي مرحلةٌ بزغت فيها الإحيائية الدينية الإسلامية، وسيطر فيها فكر الهوية. وأول مظاهر وظواهر هذه المرحلة الزاخرة أنّ السيد محمد رشيد رضا (ـ ١٩٣٥)

---

(٣) محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جمعها وحقّقها وقدّم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤)، ج ٣: **الإصلاح الفكري والتربوي والإلهامي**، وقارن بـ: محمد عبده، **الإسلام بين العلم والمدنية**، الكتاب للجميع؛ ٣، طبعة خاصة (دمشق: دار المدى، ٢٠٠٢). وللأستاذ محمد الحدّاد دراساتٌ تجديديةٌ عن فكر محمد عبده رجعتُ إليها هنا في التقييم العام. وقارن بـ: بلقزيز، المصدر نفسه، ص ٤٨ ـ ٥٢.

(٤) علي عبد الرازق، محمد الطاهر بن عاشور ومحمد الخضر حسين، **حوار وردود حول الإسلام وأصول الحكم**، تقديم رضوان السيد (بيروت: جداول للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١١). وهي عند علي عبد الرازق: «رسالةٌ لا حكم، ودينٌ لا دولة» (ص ٨٢). وقارن بـ: وجيه كوثراني، **الدولة والخلافة في الخطاب العربي أبان الثورة الكمالية في تركيا، رشيد رضا ـ علي عبد الرازق ـ عبد الرحمن الشهبندر: دراسة ونصوص**، سلسلة التراث العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦)، ص ٥٢ وما بعدها، وفهمي جدعان، «نظريات الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر،» ورقة قدّمت إلى: **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي** (ندوة)، تحرير غسان سلامة [وآخرون]، ٢ ج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ج ١، ص ١٠٧ ـ ١٣٨. انظر أيضاً: رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، **أزمة الفكر السياسي العربي**، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١).

أحد أقرب تلامذة محمد عبده إليه، وصاحب مجلة **المنار** الشهيرة، كان بين أوائل مَنْ ردُّوا على مصطفى كمال الذي فصل الخلافة عن السلطنة (١٩٢٢) في وثيقةٍ مشهورة ـ في مقالاتٍ نشرها بمجلة **المنار** ثم جمعها تحت عنوان: **الخلافة أو الإمامة العظمى**، وقال فيها إنّ الخلافة الإسلامية كانت دولةً دينية. قام مصطفى كمال بإلغاء الخلافة بتركيا عام ١٩٢٤ وأنشأ الجمهورية العلمانية. والطريف أنّ ردود الفعل الأولى على إلغاء الخلافة جاءت من الهند ومصر، وهما بلدان ما كانا خاضِعَين للدولة العثمانية؛ مما يدلُّ على أنّ المسألة ما كانت مسألةَ دينٍ جرى النيلُ منه، أو أنّ مؤسسة سياسية/دينية تحطّمت؛ بل هو الشعور بالخوف على هوية المجتمعات والدول لدى قسم من النُخَب الطالعة إبّان نشوء الدولة الوطنية في حقبة ما بين الحربين. وهكذا صارت الإشكالية ليس كيف نتقدم، بل كيف نحافظ على ديننا، ومن رموزه الخلافة(٥).

أما الظاهرة الأُخرى في هذه المرحلة، فهي نشوء حركات الهوية الدينية والثقافية مثل جماعة «الإخوان المسلمين» بمصر (١٩٢٨)، و«جمعية الشبان المسلمين» (١٩٢٧)، و«حركة الشبيبة الإسلامية» ببلاد الشام (١٩٣٣)، و«جماعة انصار السنة»، و«الجمعية الشرعية»... الخ. وهي حركاتٌ وجماعاتٌ وجمعياتٌ ذات طابع دَعَوي وتربوي، ما لبثت أن تسيَّست أو تسيَّس بعضُها بالتدريج في مصر والشام والهند وجاوة وسومطرة وآسيا الوسطى على مدى العقود اللاحقة. وإلى جانب تربية الشبان على الإسلام، كان لها هدفان بارزان: مكافحة التغريب في الحياتين العامة والخاصة، ومكافحة الاستعمار والغزو السياسي والعسكري والثقافي(٦). وقد شهدت هذه المرحلة افتراقاً تدريجياً بين التيارات الوطنية والأخرى الإسلامية. وذلك باستثناء بلدان المغرب العربي أو شمال أفريقيا؛ فإنّ انشقاقات النُخَب فيها بين الوطني والإسلامي تأخر إلى الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين.

أما **المرحلة الرابعة** والحاسمة من مراحل التفكير الإسلامي في علائق الدين

---

(٥) كوثراني، المصدر نفسه، ص ٤٧ وما بعدها، وبلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ص ٨٣ وما بعدها.

(٦) السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**، ص ١٧١ ـ ١٨٠ و١٨٢ ـ ١٨٣، وعلي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥)، ص١٧٢.

بالدولة فتمتدُّ من مطالع الخمسينيات من القرن الماضي، إلى قيام الثورات العربية (٢٠١٠). لقد استعلى واستعلن في العقود الثلاثة الأولى من هذه المرحلة، أي فيما بين الخمسينيات والسبعينيات ما صار يُعرف بالصحوة الإسلامية. وسادت فيها فكرة النظام الإسلامي الكامل الذي تكاثرت أدبياته إلى حدود الإشباع الكامل. وتحولت خلال هذه العقود الثلاثة الحركات والجمعيات الإسلامية إلى أحزاب متينة البنية، وشامخة العنوان. وبحسب فكرة النظام الكامل هذا؛ فإنّ الإسلام هو نظامٌ شاملٌ للحياة في المجتمعات والدول من كلّ النواحي العقدية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وهو يقوم على ثلاث مقولات مترابطة: إحلال الشريعة محلَّ الأمّة أساساً للمشروعية في المجتمع والدولة، أو ليظلَّ المجتمع مسلماً والدولة إسلامية ـ وضرورة الدولة والنظام السياسي لبقاء الدين ـ والإيكال إلى الدولة بالتالي بمهمة أساسية من أجل الأمرين السابقَين، وهي تطبيق الشريعة أو حكم الله(٧). فبحسب حسن البنّا في الصياغات الأولى؛ فإنّ الإسلام دينٌ ودنيا، ومصحفٌ وسيفٌ(٨). وبحسب عبد القادر عودة: الدولة هي الدين والدينُ هو الدولة(٩). وبحسب المودودي وسيد قطب: سوادُ الدين في الدولة هو حكم الله في الأرض. ومن أجل ذلك كان استخلاف الله للإنسان وللمؤمنين على الخصوص من بني الإنسان(١٠). وهذا معنى حتمية الحلّ الإسلامي كما

---

(٧) قارن بـ: محمد يوسف موسى، **نظام الحكم في الإسلام** (القاهرة: دار المعرفة، ١٩٥٥)، ص ٨٩ ـ ١١٦، ومحمد المبارك، **نظام الإسلام، الحكم والدولة**، ط ٤ (بيروت: دار الفكر، ١٩٨١)، ص ١٢ ـ ١٨. انظر أيضاً: رضوان السيد، «الدين والدنيا والدين والدولة في الإسلام المعاصر،» **التسامح** (مسقط)، السنة ١٩ (٢٠٠٧)، ص ١٢ ـ ٢٢. وقارن بـ: السيد وبلقزيز، **أزمة الفكر السياسي العربي**.

(٨) محمد عبد القادر أبو فارس، **الفقه السياسي عند الإمام الشهيد حسن البنا** (عمّان: دار عمار، ١٩٩٩)، ص ٣٢ و٤٢؛ براق زكريا، «الشريعة والدولة في الفكر الإسلامي المعاصر،» (رسالة ماجستير غير منشورة، ٢٠١٢)، ص ١٥٢ ـ ١٧٠، ونبيل عبد الفتاح، **المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٤)، ص ٣٦ ـ ٣٨.

(٩) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ط ٧ (بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.])، ص ٥ ـ ٦ و٢٨٣ ـ ٢٩٥. وقارن بـ: نزيه الأيوبي، **العرب ومشكلة الدولة** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢)، ويوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١)، ص ٧.

(١٠) أبو الأعلى المودودي: **نحن والحضارة الغربية** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص ٨ ـ ٩، **ونظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص ٨٧ ـ ٩٧. وللمودودي نصٌّ بعنوان: **الخلافة والمُلك**، وآخر بعنوان: **الإسلام والجاهلية**. وقارن بـ: سيد قطب: **معالم في الطريق** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٥)، ص ٣٤ ـ ٤٥؛ **مقومات التصور الإسلامي** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣)، ص ١٠٣ ـ ١٠٤، **والمستقبل لهذا الدين** (القاهرة: مكتبة وهبة، [د. ت.])، ص ١١٠ ـ ١١١.

بلورها الشيخ يوسف القرضاوي في السبعينيات من القرن الماضي[١١].

لماذا كان هذا الاندغامُ بين الدين والدولة، أو لماذا صار كلٌ منهما ضرورياً للآخر أو للأُخرى في نظر الإسلاميين؟ هناك ذاك الافتراق الحاصل في الثلاثينيات والأربعينيات بين النُخَب الوطنية والأُخرى الإسلامية. وقد تطور ذاك الافتراقُ إلى صِدام بعد قيام حكومات الضباط في الخمسينيات والستينيات في سائر أنحاء العالمينَ العربي والإسلامي. وهناك الحرب الباردة التي اندلعت أواخر الأربعينيات في العسكر والسياسة والاقتصاد والثقافة على مدى العالم، وكان الوطن العربي والعالم الإسلامي من ساحاتها المشتعلة. وهناك المشكلات الكبرى التي حدثت وتفاقمت في بيئات الإسلام الحضارية والسياسية مثل احتلال فلسطين من جانب الصهاينة يعاونهم كلُ الغربيين ولا يقاومهم الاتحاد السوفياتي. وهناك ترتيبات ومذابح انقسام المناطق الإسلامية الرئيسية عن الهند وإقامة دولة باكستان في تلك المناطق عام ١٩٤٧. وهناك الأدبيات العلمانية واليسارية المعادية للدين التي حمل لواءها مثقفون عربٌ ومسلمون كثيرون، وتحالفت مع حكومات الضباط، أو مع أحد طرفي الحرب الباردة. وهناك الحروبُ الثقافية التي نشبت، على هوامش الحرب الباردة واستُخدم فيها الإسلاميون مثلما استُخدم القوميون والشيوعيون. وهناك عجز الحكومات العسكرية واستبدادها، التي أخرجت فئاتٍ شعبيةً واسعةً من دورة الإنتاج والحراك والحياة السياسية المتضائلة. وهناك أعمال القمع المباشر لذوي التوجهات الدينية من الشبان، التي وضعتْهم ضمن جمهور الإسلاميين الذين شكّلوا حركات المعارضة الرئيسية للأنظمة العسكرية[١٢]. وهناك أخيراً وليس آخِراً ضعف وعجز واستتباعُ المؤسَّسات الدينية السنّية؛ وهو ضعفٌ وعجزٌ واستتباعٌ أفقدها كلَّ جاذبيةٍ وحجية، وترك عشرات الآلاف من ذوي الأمزجة الدينية حائرين بين الاستكانة لتهافُت تلك المؤسسات أو الذهاب إلى الجهاديين أو إلى الرحابة النسبية للإخوان ومتفرعاتهم.

على أنّ الثمانينيات من القرن الماضي شهدت تطوراتٍ لافتة؛ **أولها** قيام الثورة الإسلامية في إيران، ونجاحها في إقامة نظام حكمٍ ثيوقراطي، أفكاره هي

---

(١١) رضوان السيد، **الصراع على الإسلام** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ١٧٩ ـ ١٨٨.

(١٢) رضوان السيد، «المؤسسات الدينية بين الإحيائيات والسلطات،» **التسامح**، السنة ٢٠ (٢٠٠٧)، ص ١٢٨ ـ ١٥٦.

أفكار الإخوان في النظام الكامل، إنما له خصوصيةٌ آتيةٌ من المذهب الشيعي الجعفري. وقد تبلورت تلك الخصوصية في نظام «ولاية الفقيه» ووقتها ظهر ذلك التمييز بين الثيوقراطية الشيعية، والنوموقراطية السنّية لدى الإسلاميين الحزبيين وغير الحزبيين. **والتطورُ الآخَرُ** أو الثاني انقسامُ الإسلاميين إلى **جهاديين** بالداخل وتُجاه الخارج؛ ومتلائمين لا يُقرُّون العنف، وإن ظلُّوا مصرّين على أسلمة المجتمع والدولة، من طريق المشاركة تحت سقف الأنظمة القائمة بحسب المُتاح والمقدور عليه. **والتطور الثالث** انطلاقُ اجتهاداتٍ، من جانب الإخوان والمفكرين القريبين منهم، تمضي في أُطروحة التلاؤم بين الإسلاميين والأنظمة في تخلٍّ واضح عن مسألة الحاكمية، والانفتاح على المسألة الديمقراطية. ومع أنّ ذلك الانفتاحَ ما كانت له نتائجُ فكريةٌ واضحةٌ؛ بل كانت نتائجه عملية؛ لكنّ أبرز جوانبه أو أعلامه: الشيخ محمد مهدي شمس الدين وقوله بولاية الأمة على نفسها[١٣]، وراشد الغنوشي والمعالم والقواعد التي بلورَها لديمقراطيةٍ إسلامية، أو ديمقراطية لا تتعارض مع الإسلام[١٤].

على أنّ نهايات الحرب الباردة ما أسهمت في تطوير ذاك الانفتاح أو التشجيع عليه. فقد نشبت حربٌ عالميةٌ على العراق بعد غزوه للكويت، وأعلن الأمريكيون عن انبلاج زمن الهيمنة، هيمنتهم هم في عالم ما بعد الحرب الباردة، واشتداد قبضة الأنظمة العسكرية على الشعوب العربية، يدعمها الأمريكيون. وطوال عشرين عاماً من الغزوات والاحتياجات، ما أمكن للإسلاميين جهاديين ومتلائمين أن يرتاحوا أو يجنوا ثمرات شعبيتهم المتزايدة. وصارت الحرب الداخلية على الإسلاميين، حرباً عالميةً على الإرهاب. وقد دفع ذلك الباحث المصري الراحل نزيه الأيوبي في كتابه: **تضخيم الدولة العربية** (١٩٩٤)[١٥] إلى القول إنّ الانسداد في النظام العربي والدولة العربية سيستمر، وستتخلله تمردات إسلامية مسلَّحة تُخمد بسرعة، وسط القمع وتعطُّل سائر وظائف الدولة، ومساندة الأمريكيين لتلك الأنظمة المستتبَعة في مواجهة الإسلاميين، والمعارضات الأخرى.

---

(١٣) محمد مهدي شمس الدين، **في الاجتماع السياسي الإسلامي: المجتمع السياسي الإسلامي محاولة تأصيل فقهي** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢).

(١٤) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣).

(١٥) انظر: السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**، ص ١٨٩. وقارن بـ: بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ص ٢٣٤ ـ ٢٤٤.

ـ ٢ ـ

مع قيام حركات التغيير والثورات، دخلْنا بالطبع في زمنٍ آخر. ولا أريد الخوض في ذلك الآن، إنما لا بد من التنبيه إلى **ثلاثة** أمور:

الأمر الأول، شعارات الحرية والكرامة والعدالة والديمقراطية؛ وهي شعاراتٌ بلغ من استتبابها أنّ مشيخة الأزهر، التي أصدرت بياناً عن مستقبل نظام الحكم في مصر، ذكرت بعد النص على مرجعية الإسلام في النظام الجديد، أنّ نظام الحكم هذا ينبغي أن يكونَ دستورياً وعصرياً وديمقراطياً وتعددياً ومؤسَّساً على المواطنة. وقد كاد صائغو البيان ـ وهم مجموعةٌ من الشيوخ والمثقفين المسلمين والمسيحيين، وبينهم إخوانٌ وسلفيون ـ يذكرون بين سمات نظام الحكم أنه مدنيٌّ، لولا اعتراض الإخوان والسلفيين على ذلك، باعتبار أنّ المدني يعني في أذهان الناس العلماني. وسأعود إلى ذلك لاحقاً.

والأمر الثاني أنّ هذه الشعارات تراجعت كثيراً في الدرجة وليس في الذكر ـ وما أزال أتحدث عن مصر ـ إبّان الحملة للاستفتاء على الإعلان الدستوري، ولصالح القضايا المتعلقة بالهوية الإسلامية لمصر التي تتعرض للتهديد، رغم أنّ المادة الثانية في دستور العام ١٩٧١، التي تنصُّ على أنّ الإسلام دين الدولة، والشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، ما كانت معروضةً للنقاش أو للاستفتاء. وحصل الأمر نفسُه في الحملة الانتخابية لمجلسَي الشعب والشورى؛ إذ عاد شعار الإسلام هو الحلّ، وتطبيق الشريعة إلى الارتفاع، ومن جانب الإخوان ومعهم السلفيون هذه المرة. ويحصل الأمر نفسُهُ هذه الأيام مع اقتراب مواعيد الاستفتاء على الدستور الجديد، والعودة إلى انتخابات مجلسَي الشعب والشورى اللذين أبطلتْهما المحكمة الدستورية العليا.

والأمر الثالث أنّ الثورات التي انخرط فيها الإسلاميون الحزبيون، وتبنَّوا شعاراتِها، ما دفعت مفكريهم حتى الآن، وهم الطرف الرئيسي في بناء الأنظمة الجديدة، إلى مُراجعةٍ نقديةٍ لمقولاتهم العَقَدية السالفة الذكر في أزمنة الإقصاء والملاحقة، باستثناء بعض البيانات العامة للتلاؤم أو عدم التلاؤم مع النموذج التركي أو الإيراني.

إستناداً إلى هذا كُلِّه أمامنا من الناحية الفكرية المقولتان: مقولة الإسلاميين التأسيسية ذات الأضلاع الثلاثة: الشريعة (وليس الأمّة) هي أساسُ المشروعية في

الدولة والمجتمع، والدولة ضروريةٌ لحفظ الدين، ولها مهمةٌ دينيةٌ أساسية وهي تطبيق الشريعة. أمّا **المقولةُ الأخرى** والتي تَرِدُ في عنوان هذه الورقة؛ فهي: الدولة والدين في زمن الثورات: المنظور النهضوي ومطالبه.

إنّ اللافت في نقاشات الإسلاميين، حزبيين وغير حزبيين، بشأن علاقة الدين بالدولة في ما بين العشرينيات والثمانينيات من القرن الماضي، أنها كانت كلّها نقاشات عقدية، وهي نتاج فكر الهوية. فعلي عبد الرازق كان آخِرَ من استند إلى علوم الفقه والكلام ودروس التجربة التاريخية للأُمّة في تتبُّع نشوء الخلافة ومسارها عبر العصور. أمّا الإسلاميون، وبينهم بالطبع فقهاء وعلماءُ كلام ومؤرّخون وفقهاء دستوريون؛ فإنهم أقاموا مقولتهم كلّها على القرآن، وعلى تأويلٍ خاصٍّ وعقائدي للآيات المعنية بشؤون الحكم والأمر والسلطة والاستخلاف والخلافة. فالأستاذ عبد القادر عودة ـ على سبيل المثال ـ وهو فقيهٌ كبيرٌ كما يبدو من كتابه في التشريع الجنائي الإسلامي ـ ما سلك مسلك الفقيه ولا المؤرّخ في كتابه أو بيانه القوي لصالح الدولة الإسلامية بعنوان: **الإسلام وأوضاعنا السياسية**(١٦). ويقال الأمرُ ذاتُه عن سائر كُتّاب الإسلاميين حتى الثمانينيات من القرن الماضي، كما سبق القول. وأذكر أنه عندما كان أستاذنا محمد ضياء الدين الريّس يدرِّسُنا كتابه: **النظريات السياسية الإسلامية**(١٧)، عام ١٩٦٧، اعترض أحد زملائنا المصريين عليه، وقال له إنه يشتبه في علمانيته، وإلا فلماذا لا يقرر بشأن الدولة والإسلام ما قرره الشيخ محمد الغزالي وكفى؟! وما انزعج د. الريّس بل تبسَّم وقال له: أجيبك بما يجيب به أ. محمود شاكر من لا يفهمونه: هذا سِنْخٌ وذاك سِنْخٌ آخر! فقال له الطالب: لقد زدْتَ الأمر غموضاً! نعم، بعد بيان أ. سيد قطب: **معالم في الطريق** ما عاد هناك مقالٌ لقائل! كان الريّس، شأنه شأنَ الدارسين التقليديين للفكر الإسلامي، يفهم تقرير الماوردي (ـ ٤٥٠هـ) أنّ الإمامة موضوعةٌ لخلافة النبوّة في حراسة الدين وسياسة الدنيا(١٨)، أنّ «موضوعة» معناها مصطَلَحٌ أو متفَقٌ عليها بين الجيل الإسلامي الأول، وليست شأناً دينياً أو مُوحىً به، وأنّ مهمتَها الأساسية سياسة الدنيا أو إدارة الشأن العام. وأنّ حراسة الدين، كما فسّرها الماوردي، تعني صَونه على أعرافه وأُصوله

(١٦) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.]).

(١٧) محمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧).

(١٨) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٦)، ص ٥ ـ ٦.

المستقرة؛ أي بالمفهوم الحديث ـ والكلام ما يزال للريس ـ صون الحريات الدينية في العقيدة والعبادة، فلا تدخُلَ للدولة في الشأن الديني، ولا تدخل للفقهاء في إدارة الشأن العام، والمجالان متصالحان منذ انتهاء مسألة خلق القرآن في القرن الثالث الهجري. أمّا أساسُ الشرعية، ما دامت الإمامةُ قائمةً على الاختيار، فهو الأُمّة التي يُرشِّحُ أهل الحلّ والعقد فيها من يصلح أو يصلحون لها بحسب شروطٍ وسماتٍ حدَّدها الماوردي. وقد انتقد إمام الحرمين الجويني (ـ ٤٧٨هـ) المعاصر للماوردي في **غياث الأُمَم**[19] تصوراته وتقريراته في عدة مسائل، من بينها قوله إنّ أصل السلطة أو الإمامة، أو أصل شرعيتها، العقل والنقل، والواقع أنّ أصلَها ما دامت قائمةً على الاختيار من الأمّة هو الشورى والإجماع. وقد اعتبر الجويني أنّ سبب وهم الماوردي هو تأثُّرُهُ بعَقَديات المتكلمين وجدالاتهم مع الشيعة الذين يعتبرون الإمامةَ من أُصول الدين. والأمر ليس كذلك، لا في أصل الإمامة، ولا في مهامِّها. فعلى المتكلمين أن يَدَعوا الإمامةَ وشأنَها لأنّ أصلَها الأمّةُ والجماعةُ، كما أنّ مهامَّها مصلحيةٌ وتدبيريةٌ وليست دينيةً أو اعتقادية. وشأن المتكلمين أو اللاهوتيين الاهتمامُ بالأمور العقدية دون المصلحية. والطريف أنّ المتكلمين ظلُّوا مُصرّين على إيراد بابٍ في الإمامة في آخِر كتبهم، ينصُّون في أوله على أنّ الإمامة ليست من الأمور التعبدية، بل هي من الشؤون المصلحية والتدبيرية، التي يكثر فيها الاجتهاد والرأي وتوخّي المصالح، ويخالطه الخطأ والصواب، وهذا ليس شأن التقريرات في العقائد. ومنذ القديم أُثيرت شُبهاتٌ بشأن قدسية الإمامة أو عدم قدسيتها لثلاثة أسباب: أنّ الدولة في الإسلام نشأت في زمن النبوة، وأنّ الخلفاء وشعراءَهم وفقهاءهم عبر العصور أضفوا على السلطة، كل سلطة، طابعاً قدسياً (أوَلم يلقّب الأمويون منذ عبد الملك بن مروان، والعباسيون أنفسهم على نقودهم بلقب خلفاء الله؟!) ـ وأنّ الإمامة تقوم بإنفاذ شرع الله، فتكون لها قدسية بسبب قداسة المهمة القائمة عليها. لكنّ النبي عليه الصلاةُ والسلام، ما سلك في الشؤون الدنيوية، مسلكَهُ في الشؤون التعبدية؛ فقد كان يذكر في العبادات أنها فرائض إلهيةٌ، بينما كان يستشير في الشأن الدنيوي الناسَ وأصحابَهُ وأصحاب الخبرة

---

(١٩) عبد الملك عبد الله الجويني (إمام الحرمين)، **غياث الأُمم في التياث الظُلَم**، تحقيق عبد العظيم الديب (الدوحة: مكتبة إمام الحرمين، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ص ٢١١ ـ ٢٢١، قارن بـ: عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام**، ٢ ج (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، ج ١: **العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، ص ٣١٦ ـ ٣١٧.

في المجال. وقد تصرّف في الحرب والسلم والممتلكات والتنظيمات المالية، مسالكَ مختلفةً في الأوقات المختلفة. وليس هناك أثرٌ أو حجية تشريعية لتصرفات الأئمة والخلفاء حتى في زمن الراشدين؛ بدليل أنّ كلاًّ منهم سلك مسالك خاصةً به وبعهده وزمنه تبعاً لإدراك المصالح ورعايتها. أما حُجّةُ القيام على الشريعة وتطبيقها، فقد أجاب عنها كلٌّ من الجويني وتلميذه الغزالي. فالدولةُ في الإسلام ما كان لها حق التشريع لا باسم الله، ولا باسم هذا الخليفة أو ذاك. ومنذ القرن الرابع الهجري وإلى نهاية المرحلة الكلاسيكية، كانت هناك شكوى من الفقهاء لتدخُّل السياسة في الشريعة، بالتجاوُز في قضايا العقوبات والتعزيرات، وفي قضايا المالَين الخاصّ والعام(٢٠). ونحن نعرفُ الآن أنّ السلطان سليمان «القانوني» كان يصدر أوامر ذات صبغةٍ تشريعيةٍ أثارت تذمراتٍ كثيرةً لتأثيرها في حقوق الناس أو بعض فئاتهم، وهكذا اضطُرَّ إلى العودة إلى شيخ الإسلام «أبو السعود» لتصفُّح تلك «المعروضات» والموافقة أو الردّ. فالسلطة السياسية سواء أكانت خلافةً أو سلطنةً أو الأمرين معاً، ما كان لها تدخُّلٌ مشروعٌ في الشأن الديني. وعندما كان ذلك يحصل فإنه لا يخلِّف أثراً، ولا يشكّل سابقةً يمكن اللجوء إليها أمام القضاء. وقد جرت نقاشاتٌ وصدرت أوامر سلطانيةٌ عثمانية مختلفة على مدى قرنٍ ونصف بشأن «وقف النقود» ـ وهو شأنٌ تدبيريٌّ محضٌ، وإن استند إلى دوافع دينية وحسبية ـ وما سرى في النهاية إلا بعد أن توافق على مشروعيته أهل الاختصاص(٢١).

لا نزال في الحِقَب الكلاسيكية. ويتعلق الأمر بطبيعة السلطة وأساس شرعيتها، كما يتعلق بمهامّها. وما كان الأمر يستحقُّ هذا القَدْرَ من الجدال لولا مصاعبُ ومآسي المئة عامِ الأخيرة على إنساننا وديننا وإدارة شأننا العام. وقد

(٢٠) للمقارنة بين السياسة والشريعة والسياسة الشرعية والشريعة والقانون، انظر: مقدمة رضوان السيد، في: محمد بن منصور بن حبيش الواعظ بن الحداد، **الجوهر النفيس في سياسة الرئيس** (بيروت: مركز ابن الأزرق، ٢٠١١)، ص ٥١ ـ ٦٦.

(٢١) قارن بالشريعة والقانون في العصر العثماني، مقالة لريتشارد رب (R. Repp) ترجمتها مجلة **الاجتهاد**، السنة ٢ (١٩٨٩)، ص ١٥٣ ـ ١٧٣، ومراجعة لي لكتاب Repp عن مفتي استانبول (= شيخ الإسلام)، في: مجلة **الاجتهاد**، السنة ١، العدد ٣ (١٩٨٩)، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٥. انظر أيضاً: «وقف النقود والجدالات حوله ومؤسساته،» في: محمد الأرناؤوط، **دراسات في وقف النقود: مفهوم مغاير للربا في المجتمع العثماني** (بيروت: دار جداول، ٢٠١١).

وعن دور شيخ الإسلام أبي السعود، انظر: سامي زبيدة، **الشريعة والسلطة في العالم الإسلامي**، ترجمة عباس عباس (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧)، ص ١٨٨ ـ ٢٠١.

كانت هذه الأمور واضحةً إلى حدٍ كبير عندما قرّر الشيخ محمد عبده، في جداله مع فرح أنطون، أنّ السلطة في الإسلام ـ أي في الرؤية والتجربة التاريخية للأمة ـ مَدَنية. وقد قال لنا الشيخ محمد أبو زهرة، في أحد دروسه بالأزهر في أواخر الستينيات من القرن الماضي، إنّ رأي الشيخ عبده صحيح، أمّا تعليلُهُ في قوله إنّ السلطة في الإسلام مدنية بأن الإسلام لم يعرف سلطةً كهنوتية، فهو ضعيفٌ، لأنّ السلطة الكهنوتية أو سلطة رجال الدين ليست الصيغة الوحيدة للدولة الدينية. فاعتبار الدين أو الشريعة المعصومة أساس السلطة أو مصدر شرعيتها، أو تعليق الشرعية على ذلك، وليس على إرادة الأمّة، هو قولٌ بالدولة الدينية أيضاً! وعندما سأله طالبٌ عن سبب عدم تنبُه عبده لذلك، أجاب الشيخ ساخراً: لأنّ الإمام ما عرف وقتَها ما عرفه الشيخ حسن البنا والشيخ حسن مأمون فيما بعد! وقد دخل الإسلاميون في هذا النزوع التأصيلي للشرعية والمشروعية، الذي أفضى إلى انحرافٍ خطيرٍ في الفكر والنظر إلى الأمّة وسلطتها منذ الأربعينيات من القرن العشرين لعدة أسباب، منها الخوفُ من الوقوع فيما وقع فيه الغربيون في زمانين: في الزمن الوسيط حيث أقاموا السلطة على الحق الإلهي للباباوات أو للملوك، وفي الأزمنة الحديثة، أي أزمنة الدولة القومية، حيث دهرنوا الدولة بفصلها عن الدين، وإعطائها سلطاتٍ مطلقةً بما في ذلك سلطة التشريع، وصَوغ القوانين وإنفاذها. وقد شهدوا في الثلاثينيات والأربعينيات، وما بعد، سطوة الشعبويات الهائلة في الفاشيات من جهة، ثم في الشيوعيات من جهةٍ ثانية. وفي كلتا الحالتين، تظهر الحشود والجماهير بوصفها كائناتٍ جبّارةً وأُسطورية القوة والسطوة، والتي تتركز في النهاية في أيدي طُغاةٍ وجبّارين ـ بحسب التصوير القرآني ـ بيدهم حقُّ الإرغام المطلق بمقتضى سلطة الشعب أو السلطة الشعبية، وبمقتضى السلطات التي تعطيهم إياها القوانين النافذة، والتي يكون قد صاغها لهم أو لمن سبقوهم بشرٌ مثلهم، وتحوّلهم السيادة على رقاب العباد وزعامة البلاد. ولا ننسى أنّ الإسلاميين ومنذ التكون النظري والأيديولوجي في الأربعينيات، وإلى مشارف الثورات العربية عام ٢٠١٠، ما كانوا خارج السلطة وفي مواجهتها بالدرجة الأولى، بقدر ما كانوا في وعيهم خارج التيار الرئيسي للجمهور وفي الزمنين الدستوري والشمولي. ولهذه الأسباب كلِّها، تشكّل وَعْيُهُم حتّى بالتجربة الإسلامية الكلاسيكية باعتبارها النقيض، أو ينبغي أن تكون النقيض، للتجربة الغربية: سواء في التعامُل مع الدين، أو التعامل مع الشأن السياسي وبناء الدولة. ومن هنا نفهم أسباب الخوف من الديمقراطية وسلطة

الأمّة، والتي لا تقلُّ عن الخوف من طغيان الحاكم الفرد. وقد مرَّ النهضويون المسلمون بتجربةٍ مختلفة، ولذلك تقدم خوفُهُم من جبروت الحكم الفردي، وأرادوا ـ شأن التجربة الغربية القائمة على الدستور وفصل السلطات ـ تقييد سلطات الحاكم، وأعادوا تأويل «الشورى» وإعطاءها مدلولاتٍ سياسيةً ما عادت لها منذ دهور، بحيث تعني فصل السلطات وتقييد سلطة أولي الأمر بالدستور، والحكومة المسؤولة، ومجالس الشورى المنتَخَبة الشبيهة، على بُعدٍ أو قُربٍ، بالبرلمانات الغربية(٢٢).

وهكذا أنتج السياق التاريخي خلال حوالى نصف القرن، تفسيرين مختلفين بل متناقضين للنصوص نفسِها. فالنهضويون العرب والمسلمون كانوا يشهدون من خلال الرحلات للدراسة، ومن خلال الإدارات الاستعمارية المباشرة، الجوانب المختلفة للتجربة الأوروبية العسكرية والسياسية والقانونية والثقافية. وقد شجعتهم جوانبها الإيجابية على الاستلهام والتقليد أحياناً. وساعدهم في ذلك أمران: **الأول** أنهم ما **اعتبروا** التجربة الأوروبية في مجال علاقة الدين بالدولة حقيقةً بالتقليد لا في زمانها الوسيط ولا في زمانها الحديث. **والأمر الثاني** أنهم ما كانوا يملكون مشروعاً سياسياً إسلامياً خاصاً بهم، فلم يدخلوا في عمليات الصراع على السلطة، وإنما دعموا، أو دعم بعضهم، تياراتٍ سياسيةً وثقافيةً قائمة، بل وشاركوا أحياناً في إطلاقها أو تطويرها. أمّا في زمن الهوية وفكرها وعقائدياتها، فإنّ الإسلاميين بدأوا يعملون على مشروعٍ سياسيٍّ مناقضٍ للفكر الغربي والتجربة الغربية، بعد أن حاولوا أو حاول بعضهم الدخول في التجربة السياسية القائمة وقتها وفشلوا. وقد استظهرتُ في بعض كتبي(٢٣) أننا كنا سنشهد تجربةً إسلاميةً معاصرةً مختلفةً سواء في التفكير في طبيعة السلطة والدولة، وعلاقة الجمهور بالدين، أو علاقة الشريعة بالقانون، لو أنّ الإسلاميين الأوائل، الذين خاضوا التجارب الانتخابية أو الوزارية تعاونوا مع حكومات الضباط الشعبوية فيما بعد،

---

(٢٢) عن الشورى وتطورات النظر إليها، انظر: رضوان السيد، «مسألة الشورى والنزوع الإمبراطوري في ضوء التجربة التاريخية للأمة،» **الاجتهاد**، السنة ٦، العدد ٢٥ (١٩٩٤)، ص ٢٩ ـ ٤٤. انظر أيضاً: مراجعة إبراهيم بيومي غانم، لكتاب: توفيق الشاوي، «في فقه الشورى والاستشارة،» **الاجتهاد**، السنة ٥، العدد ٢٠ (١٩٩٣)، ص ٢٦٧ ـ ٢٧٨. وقارن بـ: رضوان السيد، «أزمة الفكر السياسي الإسلامي،» في: رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، **أزمة الفكر السياسي العربي**، ط ٢ (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦)، ص ١٩ ـ ٢١. انظر أيضاً: زبيدة، المصدر نفسه، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٧ و٢٧٨ ـ ٢٨٥.

(٢٣) السيد: **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**، ص ١٦٧ ـ ١٧٨، **والصراع على الإسلام**، ص ٢١٨ ـ ٢٢٢.

لحقّقوا شيئاً من النجاح. لكنْ من جهةٍ أُخرى كان الزمان زمان عقائدياتٍ وشمولياتٍ حتى لدى الذين كانوا يعتبرون أنفسهم أحراراً وليبراليين وعلمانيين في الخمسينات والستينيات، فكيف بذوي الأمزجة والتوجهات الدينية؟ وإذا كان كلُّ الضبّاط العرب يستطيعون أن يكونوا زعماء أوحدين وقادةً خالدين، ومعبودي جماهير، والميْت من بينهم مَثَلٌ، والحيُّ منهم أَمَل. وإذا كان التاريخ، قبل ذلك وبعده، حافلاً بالحتميات التي تنتهي إلى انتصار الشعوب من خلالهم وحدهم، فلماذا لا يكون الحقُّ في طريقٍ ثالثٍ أو رابع غير الرأسمالية والاشتراكية، ولماذا لا يكون الحقُّ والصواب التاريخي الكبير في حتميةٍ مُضادّةٍ إلهية المصدر هي الحتمية الإسلامية، أو حتمية الحلّ الإسلامي بحسب تعبير الشيخ القرضاوي(٢٤)؟!

انتهت أنظارُ الأيديولوجيين الإسلاميين إذن، حزبيين وغير حزبيين، إلى إحلال الشريعة محلَّ الأمّة(٢٥) بوصفها المرجعية العليا ومصدر المشروعية والسلطات باعتبار أصلها الإلهي، وباعتبار أنّ الناس مَخوفون على الدين أيضاً، وليس طغاة الحكم ومتغربوهم فقط، بدلاً من أن يكونوا حامليه وحاضنيه! ولأنهم قالوا بتطبيقها لتحقيق الحلّ الإسلامي بالفعل، فإنهم أعطَوها صفة القانون وقوته الإلزامية، وكيف لا تكون الشريعةُ ملزِمةً وهي ذاتُ الأصل الإلهي؟ ثم إنه لا بد من أداةٍ للتنفيذ، ولا أداة في هذه الحالة إلا الدولة، التي توكَلُ إليها مهمة صَون الدين، وتطبيق شريعته. وهذا تصوُّرٌ متنافر الأجزاء وملفَّق من التجارب الأوروبية الوسيطة والحديثة، ومما اعتبروه الصورةَ الصحيحة لنظام الحكم في الإسلام بحسب القرآن وتجربة النبي والراشدين. إنّ أفظع ما في هذا التصور أو النموذج العقائدي أمران: أنه يسلب الشريعة والسلطة من الأمّة ويضعُهما في مواجهتها، وأنه يضع الدين وشريعته بيد السلطة السياسية. وضرر المقولة الأولى، أي أنّ الشريعة مصدر السلطات، بدلاً من الأمّة، هو أنه يضع الشريعة خارج الأمّة، بدلاً من أن تظل حاضنةً لها، ويحوّل الشريعة إلى سلطةٍ

---

(٢٤) قارن: يوسف القرضاوي: **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧١)، ص ٦٧ ـ ٨٣؛ **من فقه الدولة في الإسلام**، ص ٤٩ ـ ٥٣، **والسياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٨).

(٢٥) قارن ب: السيد، «أزمة الفكر السياسي الإسلامي،» ص ٢٦ ـ ٣٢. ورأيي هناك مختلفٌ بعض الشيء. انظر: برهان غليون، **نقد السياسة، الدولة والدين** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١).

قامعةٍ باسم الله، فيسيء إلى الدين وقيمه الأخلاقية. وضرر المقولة الثانية أنه يضع الدين في يد السلطة السياسية بحجة الحاجة إلى تطبيقه، فيتحول إلى سوطٍ بيدها باسم الله. وإذا كنا ما استطعنا الخلاص من القذافي، على مدى أربعين عاماً، رغم أنه ما كان بيده غير «الكتاب الأخضر»، و«اللجان الثورية»، فكيف إذا صار القرآن بتصرف السلطة السياسية؟! وبالطبع؛ فإنه حتى صورة الإسلاميين، هذه، عن التجربة الإسلامية الوسيطة في علاقة الدين بالدولة غير صحيحة؛ فدولتا الخلافة والسلطنة ما كانتا حتى في نظر الفقهاء قائمتين على الشريعة ولا كان التشريع بيدها. فالشريعة، وهي مكوَّنةٌ من عقائد وعبادات وأخلاقيات ومعاملات، كانت بيد المتكلمين وعلماء الأصول، أما التشريع فكان بيد الفقهاء ـ والفرق معلومٌ وشاسعٌ بين الشريعة والفقه، وبخاصةٍ أنّ من مصادر الاشتراع الفقهي الإجماع، والطريقة الرئيسية لاستنباط الأحكام أو إنشائها هي الاجتهاد. وعلى أيِّ حالٍ؛ فإنّ الزمان غير الزمان، والتجربة غير التجربة، ولا داعي للتقليد أو للتأصيل، كما فعل الإسلاميون، ولا للقطيعة كما فعل مثقفونا الكبار في المرحلة الماضية: فـ ﴿**تلك أمةٌ قد خَلَتْ لها ما كَسَبَت ولكم ما كَسَبتم ولا تُسألون عمّا كانوا يعملون**﴾[٢٦]. وإنما يهُمّنا التصور الرئيسي الذي تقتضيه التجربة التاريخية لأمتنا، وفيها القرآن والرسول والخلافة والصدّيقون والطالحون والطغاة والورِعون، ولها منطقها الداخليُّ والعام. وفيها أنّ الأمّة مصدر السلطات المصلحية والتدبيرية والاصطلاحية. وهي تحتضن القرآن والدين والشريعة ومنظومتها الأخلاقية، وتختلف علائقها بالشأن الديني عن علائقها بالشأن السياسي؛ فالدين خيارٌ فرديٌّ حُرٌّ ولا سلطة لأحدٍ فيه أو عليه. بيد أنّ الأمر الدينيَّ العامّ الشعائريَّ والأخلاقيَّ في الإرشاد العام والفتوى والتعليم، تولت تدبيره، في التاريخ والحاضر، مؤسَّساتٌ دينيةٌ ما توافرت لها القُدسيةُ بالطبع، وأحياناً ما توافرت لها الكفاءة، كما خضعت في كثيرٍ من الأحيان، لأرباب الأمر السياسي؛ ولذلك استطاع الإسلاميون تحدّيها، كما استطاعوا تجاوُزَها في الكثير من الأحيان في الأزمنة المعاصرة بسبب شعبيتهم، وبسبب جماهيريتهم المستجدة، وبسبب سوء علاقة الجمهور بالسلطات، وحُسْن علاقة رجالات المؤسسة الدينية بتلك السلطات، أو تبعيتهم لها.

إنّ التصور الإسلامي المنفتح والإصلاحي، في الزمن الجديد، حيث

(٢٦) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١٣٤.

يستعيد الناس إدارة شأنهم العام، هو أنه لا حكم عليهم غير حكم حقهم ومصالحهم ورُشدهم التدبيري في صون المصالح العامة وتطويرها، وفي إنتاج المؤسسات المؤهلة لذاك الصون والتدبير وتملك الإدارة. ولذا، فمن الطبيعي أن يكون خيارُهُم عصرياً ودستورياً وتعددياً وديمقراطياً ومؤسَّساً على مبدأ المواطنة كما ظهر في شعارات الثورات، وكما جاء في وثيقة الأزهر.

أما الإدارة العامة للشأن الديني فينبغي التفكير فيها في زمن الحرية بطريقةٍ مختلفةٍ، فلا نسارع إلى الحكم على المؤسسة بالفشل أو الإبطال. ليس المطلوب التقديس أو العصمة كالكاثوليك والشيعة، ولا التذرُّر كما عند البروتستانت، بل المطلوب منها ولها الاستقلال والحرية والتجديد والنهوض للإقدار على القيام بالوظائف الأربع الباقية: قيادة العبادات، والفتوى، والتعليم الديني، والإرشاد العام، لأنّ ذلك يوقعُنا في مشكلةٍ أكبر، وهي إمكانُ استيلاء أهل السلطة من جديد على الدين، كما يمكن أن يؤدي ذلك إلى إيقاع الدين لجهات العقيدة والعبادة والفتوى والتعليم في أيدي الحزبيين الإسلاميين أو المتشددين الدينيين الذين انصرفوا، في السنتين الماضيتين، وقبل ذلك، إلى تحدي عقائدنا وعباداتنا وأعرافنا، وأساؤوا إلى حريات الناس وكراماتهم. فلنفكر جيداً في الدين في زمن الحرية، بحسب تعبير مارسيل غوشيه[٢٧]. إنّ الدين حاضنٌ ومحضونٌ من جانب جماعة المسلمين، ولا حقَّ للسلطات، منتخبةً كانت أو غير منتخبة، في التدخل فيه انتصاراً أو معارضة، لأنه عباداتٌ مفروضة، وأخلاقياتٌ وقيمٌ عامةٌ هي خيارات الأفراد، ونتاج التقاء تلك الخيارات على المستوى الجمعي كان الدين العام، الذي يكون على السلطات صَونُهُ أو حراسته بحسب تعبير الماوردي، من ضمن حراستها للحريات والحقوق الأساسية للناس، وليس أكثر.

ـ ٣ ـ

إنّ المنظور الكبير لتجربتنا التاريخية إذن، يعتبر الأمّة مصدر السلطات، أو مصدر الشرعية للنظام كُلِّه. وما دام الأساسُ واضحاً، فلا حاجة إلى التلفيق أو التوفيق بين التصورات القروسطية والأُخرى الحديثة كما فعل أكثر المنظِّرين للدولة

(٢٧) مارسيل غوشيه، **الدين في الديمقراطية: مسار العلمنة**، ترجمة وتقديم شفيق محسن؛ مراجعة بسام بركة، علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧)، ص ١٣٨ ـ ١٥٢.

الإسلامية في الأزمنة الحديثة والمعاصرة. وأبلغُ الأدلة على ذلك أنّ شباب الثورات طرحوا هذه الشعارات التي تُنشئُ مجتمعاً سياسياً عصرياً، ودولةً مدنيةً، فنزل الجمهور معهم إلى الشارع. لكنّ زمن ما بعد الأنظمة الجمهورية الخالدة، وليس زمن ما بعد الثورات، دفع بالإسلام السياسي إلى الواجهة، وأخرج الإسلامُ السياسيُّ من جيوبه السرية والعلنية إشكاليات المرحلة السابقة، ومنها الإقصاء والقطيعة والإحيائية والتوتُّر بقصد الوصول إلى السلطة والاحتفاظ بها دونما مراجعةٍ لمقولات زمن ما قبل الثورات؛ فانهمك الجميعُ، الخصومُ والأصدقاءُ، وغير الخصوم والأصدقاء، في نقاش تلك الإشكاليات، وهي في الحقيقة جروحٌ غائرةٌ في الهوية والوعي والواقع. ولأنّ الشأن العامَّ وإدارتَه يُهمّان كلّ الناس، وكلّهم متيقظون؛ فليست هناك خشيةٌ، في المدى المتوسط، على الدولة والمجتمع السياسي الجديد(٢٨)، وإنما الخشية ـ بخلاف ما يعتقد كثيرون ـ على الدين ذاته. لدينا من جهةٍ الشعبوية الزاخرة «للإخوان»، والانفجاراتُ الصاعقةُ للسلفيين، وكلا الطرفين يستخدم الدين، بكثافةٍ واستماتةٍ، من أجل إدخاله في بطن الدولة، واستعماله في الصراع على السلطة. تارةً باسم أسلمة الدولة، وطوراً باسم تصحيح عقائد الناس وممارساتهم الدينية! والدين واقعٌ في قلب المجتمع، وهو جوهر نسيجه القيمي والاجتماعي والثقافي والإنساني. ومعدةُ الدولة قاسيةٌ وفتّاكةٌ، وهي حَرِيّةٌ أن تُفتّت الدين، فينقسم اجتماعنا الإنساني ويتشرذم، وهذا فضلاً عمّا يُحدثُهُ ذلك من رِدّةٍ في المدى المنظور على التديُّن والمتدينين، وعلى الفئات الاجتماعية والسياسية الأُخرى. فالخطر على الدين في المرحلة التاريخية التي تمر بها مجتمعاتنا آتٍ من **ثلاث** جهات: **جهة القول بامتلاك الدين نظاماً كاملاً** في السياسة والاقتصاد، **وجهة القول بتطبيق الشريعة** من أجل تصحيح النظام العقدي والاشتراعي أو إكماله، وإحقاق نظريته السياسية والاقتصادية، وأخيراً **لجهة استخدام الدين في الصراع على السلطة** بحيث يقول هذا الطرف للمواطن: إنتخبْني لأنّ ديني أصحّ أو أفضل، ويقول ذاك الطرف: بل انتخبني وخُذْ برنامجي لأنه أفضلُ من الناحية الدينية. إنّ القول بوجود نظام للحكم وللاقتصاد في الإسلام هو تكليفٌ له بما لا يُطاق، كما يقول المُتكلمون المسلمون. وقد تبيّنَ العجزُ عن ذلك بمسارعة «الإخوان» بعد انتخاب د. مرسي

---

(٢٨) يرى بعض الباحثين أن «وجود الدين في كل مكان» لا يمنع عمليات التحول الديمقراطي، بسبب الوعي الجديد والحادّ للناس بحقوقهم؛ قارن بـ: Olivier Roy, «The Transformation of the Arab World,» *Journal of Democracy*, vol. 23, no. 3 (July 2012), pp. 1-20.

إلى التحول نحو القول بالدولة المدنية، بعد أن قضَوا دهراً يجادلون في ذلك بحجة الاشتباه بين المدني والعلماني.

كما تبيّن العجز في المجال الاقتصادي بالمسارعة بالتخلّي عن مقولة الاقتصاد الإسلامي إلى طلب الاقتراض المباشر من صندوق النقد الدولي. وفي الأمرين هناك تلاؤمٌ سريعٌ وإيجابي في نظر الأصدقاء والحلفاء؛ إنما ما الذي يُحدثُهُ ذلك في وعي الجمهور الحزبي والمتديِّن؟ إنّ الخشية هنا لا تأتي من عقائدية «الإخوان»، ولا من عقائدية السلفيين (الذين سارعوا إلى تشكيل أحزاب سياسية بعد أن كانوا يحرّمون الحزبية ويحرّمون الانتخابات)؛ بل تأتي من هذه البراغماتية الصاعقة، إن لم نقل أكثر. وقد بدأت بأُطروحة النظام الكامل لاتصالها المباشر برؤية الدولة وإدارة الشأن العامّ؛ وإلا فإنّ أُطروحة «تطبيق الشريعة» هي الأخطَرُ على الدين بالذات. لقد أراد الإسلاميون منذ أيام حسن البنّا الخروجَ من علمانية الفصل بين الدين والدولة التي سمّاها سيّد قطب: الفصام النكِد. لكنّ مقولة «تطبيق الشريعة» تفعل العكس في الواقع، لأنها تفصل الشريعة والدين عن المجتمع، ثم تعيد فرضهما عليه من طريق الدولة والسلطة. وهكذا تُحول الشريعة إلى أيديولوجيات سلطوية، وتُعطي السلطان السياسي ميزاتٍ ومهامَّ دينية، وتزعُمُ أنّ إيمان ودينَ دولة المسلمين ومجتمعاتهم ناقصان اليوم، غفلةً وجهلاً أو كفراً، ولا بد من استعادتهما. وهذا في حين يقول الله عزَّ وجلَّ في الآية الكريمة **﴿اليوم أكملتُ لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيتُ لكم الإسلام ديناً﴾**[٢٩]، ثم لماذا قامت الثورات؟ هل قامت لإكمال الدين أو تطبيقه، أم قامت لتحسين إدارة الشأن العامّ وإصلاحها؟! ما كان الإسلام ولا كانت شريعته سائدةً في مجتمعات المسلمين منذ آمادٍ وآمادٍ كما هي اليوم. فلماذا هذا الخَطَلُ الذي يستمرُّ في الرؤى والمفاهيم، وهو خَطَلٌ يشكّل خطراً على الدين وشريعته، وعلى مجتمعاتنا وسلامتها الدينية والقيمية والإنسانية؟ هل هي ثورةٌ ثقافيةٌ على شاكلة ثورة ماوتسي تونغ وكيم إيل سونغ ذواتي الادعاء الإطلاقي غير الإنساني؟! أمّا الإسراف في استخدام الدين في الصراع الديني والسياسي أو التنافُس على السلطة في الدولة والمجتمع، فقد قسّم في هذه الفترة القصيرة، في تونس وليبيا ومصر واليمن وربما في مواطن أُخرى، بيوتاتٍ وأُسَراً وجماعاتٍ منا، ونوشك أن لا نصلّي معاً، وأن لا نعتقد العقائد ذاتها ولا نمارس الشعائر ذاتَها!

(٢٩) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٣.

إنّ هذا كلَّه لا يكفي في تعليله الطغيانُ السابقُ، ولا الحملاتُ الغربيةُ على الإسلام، بل هناك خوفٌ جارفٌ على الهوية الإسلامية لدى جمهورٍ عريض. وهناك خوفٌ جارفٌ من الإسلام من جانب مثقفين عربٍ ومسلمين كثيرين، وهذا فضلاً عن العالم ومجتمعاته من حولنا. لقد نشر أُستاذنا د. طه عبد الرحمن كتاباً مهماً في فلسفة الدين قبل أشهُر اسمه: **روح الدين**(٣٠)، ومن ضمن ما يخشى فيه من العلمانية أنها تُخرج الدين وأخلاقَه وتأثيراته ليس من الدولة فقط؛ بل ومن المجتمع أيضاً. ولستُ أدري كيف يكونُ ذلك ممكناً ما دام الدين، وما دامت منظومته القيمية مُدَخْلَنَةً في سَمْت الأفراد والجماعات والمجتمعات، وكانت وستظلُّ مؤثّرةً، بطرائق مباشرة وغير مباشرة، في اجتماعنا الإنساني والدولتي، ولا خوف عليها من العلمانية وسواها من الدهريات، إلا إذا سلكْنا مع الدين والمجتمع المسلكَ أو المسالك التي ينتهجها الإسلاميون، فلنخرُجْ من الإسلام السياسي، لتبقى لإسلامنا سكينته ووحدته ووظائفه الشعائرية والقيمية، ويبقى له سوادُهُ الأعظم، بحسب تعبير الإمام أبي حنيفة.

أمّا مثقفونا الذين يخشون من الإسلام، فقد قضَوا العقود الخمسة الأخيرة وهم يحاولون تحريرنا من الإسلام أو تحرير الإسلام منا. وقد أنهت الثورات تلك الأوهام العُصابية، وإن يكن علينا الاعتراف أننا نقعُ في خِضَمِّ مرحلةٍ تغصُّ باختلاط المفاهيم والتباسها في علاقتنا بموروثنا الديني والثقافي والحضاري. إننا مفتقرون ومفتقدون لنهوضٍ كبير، وعملٍ كثير على الوعي العامّ والوعي الثقافي بالدين ورمزياته التي تتلبّسُ لبوساً شعائرياً غلاَّباً. الرمزي يصبح عندما يتوتّر شعائرياً، والشعائري يتلبس لبوس الاعتقاد، والاعتقاد في زمن التحولات الكبرى يتحول إلى مقولاتٍ مطلقة. لقد قسّمت عقود القرن العشرين السوداء إسلام السواد الأعظم من المسلمين، أي أهل السنّة والجماعة، إلى ثلاثة اتجاهاتٍ متحاربة هي: السلفية والإخوانية والصوفية، وديننا الواحد حتى الآن يوشك أن يصبح تحت وهج السلطة أدياناً متنابذة، أو تدخل فرقُه في صراع عنيف في ما بينها كحال الصراع بين الكاثوليك والبروتستانت على مدى ثلاثمئة عام.

---

(٣٠) طه عبد الرحمن، **روح الدين.. من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١)، ص ٩١ ـ ١٨٠.

أيها السادة! هناك المثل القائل: لا تتنازعوا على جلد الدبِّ قبل صيده. لكنّ الواقع عندنا أنّ الدبَّ قد جرى اصطيادُه؛ في حين يفترق الناس من حوله إلى ثلاث فِرق: فرقة تعترف بالاصطياد، لكنها تنظر إلى الدبّ فتجده بدون جلد؛ وفرقة ترى أنّ عملية الصيد لم تقع بعد؛ في حين تنظر فرقةٌ ثالثةٌ أن الدبَّ غير موجودٍ أصلاً:

فيا دارها بالخيف إنّ مزارها قريبٌ، ولكنْ دون ذلك أهوالُ.

تعقيب

(١)

أنطوان نصري مسرّة(*)

حسناً يفعل د. رضوان السيد في استعراض **تاريخية** الفكر العربي والإسلامي حول مفهوم الدولة وعلاقتها بالدين، لأن جوهر الموضوع لا يُعالج إلا من خلال **مقاربة تاريخية**، ولكن شرط أن تكون هذه المقاربة **عملية واختبارية وتطبيقية**.

أذهب إلى أبعد منه في المقاربة التاريخية، ومن منظور اختباري، لأن موضوع الدين والدولة في المجتمعات العربية غارق في متاهات فقهية وأيديولوجية وعقائدية وأكاديمية. . . وساهم مفكرون وجامعيون منذ عقود، في جامعات راقية في العالم، في تعليب واجترار منمطات ذهنية تبدو بريئة، ولكنها بالغة الخطورة في عالم اليوم، حيث قد تتحول الأديان إلى أيديولوجيات مستجدّة.

التجربة التاريخية الاختبارية في مسألة العلاقة بين الدين والدولة عالمية، وتشمل كل الأديان من دون استثناء، وينبغي دراستها بمنهج اختباري. بحث د. رضوان السيد في التطور الفكري العربي والإسلامي حول الدين والدولة له فائدته **فقط من ناحية علم اجتماع المعرفة** (Sociologie de la connaissance)، وتاريخ الفكر وتاريخ الذهنيات. هذا المسار لا فائدة عملية منه في دراسة **تنظيم الدولة للمجال الديني**.

أكثر المفكرين الذين يذكرهم المؤلف جديرون بالاهتمام في ما يتعلق بتاريخ الذهنيات (Histoire des mentalities)، والتاريخ الفكري (Histoire

(*) عضو المجلس الدستوري - لبنان.

(intellectuelle، ولكنهم لا يشكلون، في غالبيتهم، مرجعية في مسألة العلاقة بين الدين والدولة. تتطلب دراسة هذه العلاقة **أطراً مفهومية أخرى**، و**منطلقات أخرى**، و**منهجية بحثية أخرى**.

الفكر العربي بحاجة إلى تجديد من هذا المسار يتوصل إليه د. رضوان السيد. **أشاطره كامل استنتاجاته**، لكنني أحثّ على البحث بعد اليوم في مسار آخر، وهو التالي (ود. رضوان السيد هو الأكثر قدرة على ذلك): **كيف برز مفهوم القانون في التاريخ العربي؟**

* * *

القانون الوضعي (Loi/Law) هو ثمرة تجربة تاريخية عالمية عملانية وبراغماتية، وفي كل الأديان من دون استثناء، كوسيلة **لحماية الناس من التسلط السياسي، وحمايتهم أيضاً من الأديان إذا تحولت إلى سلطة بالمعنى السياسي، أي امكانية اللجوء إلى الإكراه.**

الآية القرآنية واضحة جداً: ﴿**لا إكراه في الدين**﴾[1]. إنها ذات مدلول مرتبط بالدولة التي تحتكر القوة المنظمة، وتالياً مع احتمالية اللجوء إلى الإكراه. **من له حق اللجوء إلى الاكراه؟** لم تجد البشرية في تاريخها لغاية اليوم **وسيلة أقل سوءاً من القانون الوضعي لحماية الناس من التسلط السياسي، وأيضاً من الأديان إذا تحولت إلى سلطة.**

يشترط بالقانون الوضعي صدوره عن مجلس نيابي مُنتخب من خلال انتخابات حرة ونزيهة، ويصون تطبيقه قضاء مستقل. هذا هو **القانون**، وهذا هو المسار الطبيعي والعالمي الاختباري؛ ولكل المجتمعات والأديان من دون استثناء.

هذا القانون الوضعي له، بالضرورة، مصادر دينية وفلسفية وفكرية. . . يكمن رفع الالتباس في التمييز بين **المصدر القيمي** للقانون و**المصدر الإجرائي**. **الأديان هي مصدر قيمي للقانون، ولكنها ليست مصدراً إجرائياً**، بمعنى أنه لا يجوز لأحد أن يمنعني من القيام بعمل أو أن يجبرني على القيام بعمل إلا بموجب **قانون وضعي نابع من مجلس نيابي، وانتخابات حرة ونزيهة، ويصون تطبيقه قضاء مستقل.**

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

الأديان مصدر أساسي أو المصدر الرئيسي. . . **قيمياً** للتشريع، ولكنها ليست مصدراً **إجرائياً**.

أعطي، على سبيل المثال، **الردّة** في الإسلام. يمكن البحث فقهياً في مسألة الردّة، أما من الناحية الإجرائية:

- من له الحق في اتهامي بالردّة؟
- كيف أدافع عن نفسي؟
- ما هي العقوبة وما درجاتها؟
- من يصدر الحكم؟. . .

كلها قضايا **إجرائية** مرتبطة بقانون وضعي لحماية الناس من التسلط، السياسي، ومن الأديان أيضاً إذا تحولت إلى سلطة. هذه هي التجربة التاريخية عملياً واختبارياً وتطبيقياً. لا مشكلة لديّ إذا أتى النبي محمد **شخصياً** ومارس عليّ الإكراه. ولا مشكلة لديّ إذا أتى المسيح نفسه ـ لا أي موكل عنه مهما سما في علم وقداسة وحكمة ـ ومارس عليّ الإكراه. لكن أي كائن بشري آخر، أياً كان علمه وأخلاقه، فأنا خائف على نفسي منه! **أريد ضمانة حقوقية وهي القانون الوضعي**.

ليس القانون الوضعي مثالياً. الشريعة الدينية مثالية وأفضل، وقد تكون الفضلى. مشكلتي في الضمانة! أنا خائف من أي كائن بشري إذا توخّى ممارسة الإكراه تجاهي. من يفسر لنا بعمق وفعالية واختبارياً وبأصالة سياسية الآية: **﴿لا إكراه في الدين﴾**، وتالياً ما هي مستلزماتها الطبيعية والاختبارية والعملية؟

هناك جامعيون في جامعات عربية راقية وفي كليات حقوق وعلوم سياسة وفقه يخلطون بين الشريعة والتشريع!

القانون الوضعي في الأنثروبولوجيا الحقوقية إنتاج بشري محض! يتم التركيز اليوم، في مختلف الدساتير، على المبادئ العامة، وعلى قيم الجمهورية، وعلى المبادئ الإنسانية، وأبرزها ما تتضمنه الأديان من قيم ثلاث أساسية:

- الإنسان كائن حرّ.
- الإنسان له قيمة ذاتية مطلقة.
- الأخوة بين البشر.

كفى دراسة حول الدين والدولة خارج الإطار الاختباري العربي. وكفى اجترارا لمقولات لا أساس لها إلا لناحية تاريخ الذهنيات وعلم اجتماع المعرفة.

إن مسألة الدين والدولة مسألة تنظيمية تتطلب مساراً بحثياً ومنهجياً وفكرياً من نوع آخر، وخارج سجالات ومنمطات سائدة. إذا كانت هذه المنمطات والسجالات جديرة بالدرس، فمن ناحية تاريخ الفكر فقط، وتاريخ الذهنيات فقط، وعلم اجتماع المعرفة فقط، وليس لناحية العلاقة التنظيمية بين الدين والدولة.

* * *

هذا ما أتوصل إليه من خلال بحث د. رضوان السيد بالذات، وأشاطره استنتاجاته، لكني أسعى إلى ولوج مضامين هذه الاستنتاجات. يقول د. رضوان السيد:

لقد «أنهت الثورات تلك الأوهام العصابية. . . في مرحلة تغصّ باختلاط المفاهيم والتباسها في علاقتنا بموروثنا الديني والثقافي والحضاري».

«السلطة السياسية سواء أكانت خلافة، أو سلطنة، أو الأمرين معاً، ما كان لها تدخل في الشأن الديني. وعندما كان ذلك يحصل، فإنه لا يخلف أثراً، ولا يشكل سابقة يمكن اللجوء إليها أمام القضاء».

ـ «نقاشات عقدية وهي نتاج فكر الهوية».

ـ «تصرفات الأئمة والخلفاء حتى في زمن الراشدين، بدليل أن كلا منهم سلك مسالك خاصة به وبعهده وزمنه تبعاً لإدراك المصالح ورعايتها».

ـ «تأويل الشورى».

ـ «الدين خيار فردي حرّ ولا سلطة لأحد فيه أو عليه.

ـ «الخشية على الدين ذاته».

ـ «تحول الشريعة إلى أيديولوجيات سلطوية».

كفى تالياً سجالات لا علاقة لها بالواقع حول:

ـ «الدولة المدنية».

ـ «الدولة الثيوقراطية».

ـ «نظاماً سياسياً دينياً».

ـ «الشريعة والأمة».

ـ «الثيوقراطية الشيعية».

ـ النوموقراطية السنّية».

ـ «العلماني» . . .

أما ما يذكره د. رضوان السيد حول «البحث عن طريق ثالث»، فأقول إن الحاجة إلى البحث في طريق. . . آخر وبمنهجية أخرى وأدوات مفهومية أخرى ومقاربة تاريخية اختيارية أخرى. . .

في العلاقة بين «الشريعة والقانون» ينبغي التمييز بين الشريعة كمصدر قيمي للقانون، والقانون الذي هو المصدر الإجرائي. لا يتم تطبيق الشريعة إجرائياً إلا من خلال قانون وضعي نابع من مجلس نيابي، وانتخابات حرة ونزيهة، ويصون تطبيقه قضاء مستقل.

الدراسة هي أقرب إلى بحث في تاريخ الفكر العربي والإسلامي، وتاريخ الذهنيات وعلم اجتماع المعرفة. المطلوب بعد اليوم الغوص، على إثر التحولات العربية، في منهجية اختبارية حول بروز مفهوم القانون في الاختبار التاريخي العربي بدلاً من البحث في الآراء وفي الجدال الفكري. لنبحث في الوقائع؟

أولاً: الدين والسياسة: الخدعة الكبرى

منذ تراجع الأيديولوجيات الكبرى، وأبرزها الماركسية والشيوعية السوفياتية والاشتراكية، ولا نذكر النازية والفاشية، وهما أشد خطراً. . .، وذلك لأسباب متعددة مُرتبطة بالخبرة التاريخية وبالعولمة، تتحوّل كل الأديان، أو يُخشى أن تتحول، إلى أيديولوجيات. **الأيديولوجيا في جوهرها نقيض الدين.** بصفتها منظومة متكاملة ومُغلقة وشمولية تعِد الأيديولوجيا الناس بـ «الغد المشرق»، بينما ترى الأديان بتواضع أن العالم البشري له مجرد قابلية الارتقاء. ويُبيّن التاريخ أن كل الذين وعدوا البشر بالجنة على الأرض، من النازية إلى الفاشية، وإلى الشيوعية السوفياتية. . .، حوّلوا الأرض إلى جهنم.

صراع الحضارات هو بالذات تحوّل الأديان إلى أيديولوجيات مُستجدّة تحت ستار المعتقدات والطقوس، وفي أقصى الحالات تحوّلها إلى إرهاب ونضال

سلطوي باسم الدين. اقتحم التجار الهيكل ويقتحمون اليوم كل الهياكل.

مَن المخدوع ومَن المُتواطئ من دون دراية؟ ضحية المخادعة مثقفون وأكاديميون وإعلاميون وعلمانيون، مؤمنون وغير مؤمنين، وكل الذين يدأبون على تصريف مُنمطات ذهنية متداولة حول الدين والسياسة والعلمانية والطائفية. . .

لبنان معنيٌّ إلى أقصى الحدود بمقاربة مُتجددة واستنتاجية وخارج منمطات مُتداولة تُغذّي الالتباس، وأصبحت مُستعصية الهضم من أي دماغ لم يُصب بالتلوث السائد.

في البدء بين الدين والسلطة مُخادعة وتلاعب وتكاذب مُضمر وفاضح في آن. بشأن نصّ الإنجيل حول التمييز (ولا نقول الفصل) بين الديني والدنيوي أن الذين يذكرون قول المسيح: «أعطوا لقيصر ما لقيصر ولله ما لله» يغفلون مقدمة النصّ التي هي أساس المعضلة. جاء في المقدمة: «إن الفريسيين أرسلوا إليه جواسيس يُراؤون أنهم صدّيقون لكي يأخذوه بكلمة فيسلموه إلى سلطة الوالي، فسألوه قائلين: «يا معلم أيجوز لنا أن ندفع الجزية لقيصر أم لا؟ وإذ أدرك مكرهم قال لهم: أروني ديناراً. لمن هذه الصورة؟ وهذه الكتابة؟ قالوا: لقيصر. قال لهم: ردّوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله. فلم يستطيعوا أن يأخذوا عليه شيئاً في هذا الكلام أمام الشعب، بل دُهشوا من جوابه ولزموا الصمت»(٢).

لم يأتِ الفريسيّون للاستعلام حول مسألة وضعية في الفلسفة السياسية أو الحق العام. هذا المنحى لا يهمّهم بتاتاً، جاؤوا من جهات استخباراتية لاستغلال المحمول النزاعي في السياسة لغاية مختلفة عن الخطاب المعلن. ليس في النصّ لا فصل ولا تمييز بالمعنى المتداول، بل استغلال الدين لأهداف سلطوية.

ثانياً: الفضاءات الثلاثة في الدين. . . والتشويه

أين المعضلة مع أكاديمية منتشرة، وحوارات تجميلية بين الأديان، ومثقفين علماويين يُنتجون فكراً غير ملتصق بالواقع؟ المعضلة؟ تبدأ العلمنة أو مدنية المجتمع، بالعمق، في الذهنيات، وفي مقاربة غير لاهوتية حصراً، بل واقعية وبراغماتية. يبدأ المسار المدني اليوم من الأذهان تجاه أكاديمية مُنتشرة تخلط

(٢) **الكتاب المقدس**: «إنجيل لوقا،» الأصحاح ٢٠، الآيات ٢٠ ـ ٢٦؛ «إنجيل متى،» الأصحاح ٢٢، الآيات ١٥ ـ ٢٢، و«إنجيل مرقس،» الأصحاح ١٢، الآيات ١٣ ـ ١٧.

بين المستويات ولا تميّز، تميّز فعلاً، بين الفضاءات الدينية الثلاثة:

١ ـ **فضاء الإيمان**: الإيمان في جوهره هو تساؤل حول الماورائي والحياة والألم والحب ومعنى الوجود. هذا التساؤل عالمي. المؤمنون في كل الأديان والأزمنة والأمكنة يلتقون في مجالات ومستويات وتعابير مُختلفة. يقول تيار دي شاردان (Theillard de Chardin): «ما يرتقي يلتقي». ما هو الإيمان؟ لمعرفة جوهر الإيمان في أبعاده الكونية ربما من الأفضل الاستماع إلى موسيقى جان سيبستيان باخ (Jean-Sébastien Bach) لأن الإيمان مثل الإنتاج الموسيقي الراقي لغته. المقاربة الإيمانية روحانية ماورائية. ولا يحتكر أي دين مهما سما كل الفضاء الإيماني.

٢ ـ **فضاء الدين في الحياة العامة**: إنه موضوع حقوقي يتعلّق بممارسة الشعائر، وتعليم الدين وإنشاء أماكن عبادة... تتوفر اجتهادات دستورية واضحة، أوروبية وأمريكية وأفريقية وعربية...، سعياً إلى التوفيق بين الممارسة الدينية في المجال العام ومقتضيات الحريات الدينية والنظام العام[٣].

٣ ـ **فضاء السياسة ـ السلطة**: كل تعبئة وتنافس في الحياة السياسية من قبل رجال دين أو سياسيين، وكل تبرير ديني لعمل سياسي هو مُفخّخ، ودائماً مفخخ، منذ حملات ما سمّي «الصليبية» (ولم تكن صليبية) ولغاية اليوم. الرهان هنا هو السلطة مع **احتمالية اللجوء إلى القوة**. هذا الموضوع سياسي وغير قابل للتحليل، إذا كنا واعين وغير مخدوعين، إلا بمعايير السياسة. عندما نُدخل في السياسة الإيمان (**موضوع روحي**) أو الدين كمكوّن في الحياة العامة (**موضوع حقوقي**)، نخضع لمكيدة المتلاعبين بالإيمان والخبراء في التلاعب بالدين والذين ينتشرون اليوم بكثافة.

لو ألقى يسوع خطاباً حول الديني والدنيوي لكان وقع في «المكيدة»، كما يقول القديس مرقص، لأن «الجواسيس» ينتظرون كلمة، أية كلمة، للتلاعب بالدين كوسيلة تبريرية ولشرعنة أهداف سلطوية. تنمو النزاعات وصراع الحضارات، وتمتد كالسرطان، في الخلط بين الفضاءات المتمايزة. **إن علم سياسة الأديان** (Politologie de la religion) هو اختصاص يقتضي تنميته مع فصله جذرياً

---

(٣) أنطوان مسرّة، «إدارة التعددية الدينية والثقافية في اجتهادات المحاكم والمجالس الدستورية (لبنان من منظور مقارن)،» في: **المجلس الدستوري**: **الكتاب السنوي ٢٠١١** (بيروت: المجلس، ٢٠١١)، ص ٩٩ ـ ١٧٣.

عن الإيمان، وبإخضاع مظاهره في الحياة العامة إلى معايير حقوقية في الحرية والنظام العام.

ثالثاً: ورشة ذهنية ضخمة

هل يعني ذلك أننا عالجنا المعضلة؟ كلا! يوجد اليوم ورشة عربية ضخمة في سبيل استعادة الأديان روحانيتها (**مسألة إيمانية**)، ولتنظيم الشعائر في المجال العام انسجاماً مع مقتضيات الحريات الدينية والنظام العام (**مسألة حقوقية**)، ولمقاربة السياسة كرهان سلطة وإدارة للشأن العام (**مسألة سياسية**).

تعيش **المسيحية** اليوم تراجعاً من دون بوصلة تحت ستار علمانية شكلية غالباً وشعاراتية.

أما الإسلام، ولأسباب تاريخية، فلم يتعمّق في شؤون ممارسة الشعائر في مجال عام حقوقي مشترك.

ولا نتكلم عن **اليهودية الصهيونية** التي حوّلت الله إلى ملاّك أراضي ومضارب عقاري! ويستمر الابتزاز بعد أكثر من نصف قرن.

* * *

طالما أن الفضاءات الثلاثة، الإيمانية والحقوقية والسياسية، هي غير متميّزة في البنيات الذهنية، وطالما هناك منحى أكاديمي يُعمّم الخلط والالتباس لدى مُلحدين ومؤمنين وغير مؤمنين وعلمانيين ومثقفين ومواطنين من كل صوب، سيكون صراع الحضارات خبزنا اليومي وعلى مفترق الأحياء والشوارع، مع استغلال موحش ومن دون ضوابط للمقدّس. المقدس وارتباطه أساساً بالعنف؟ لنوقف هذا السجال العقيم.

أمثولة يسوع في ما سُميّ «الفصل» بين الدين والسياسة، والذي هو بالأحرى **فصل بين الدين والسلطة**، هي التالية: لم يقع يسوع ضحية المخادعة.

تعقيب

(٢)

عبد المنعم أبو الفتوح(*)

ـ ١ ـ

من حقائق الإسلام الكلية المتعلقة بالعقيدة الإسلامية تعلقاً أساسياً أنه دين ودولة. ومرجع هذا في الشريعة إلى أن الله تعالى ربط نجاة الإنسان، في المفهوم الإسلامي، بالقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ﴿**والعصر. إن الإنسان لفي خسر. إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر**﴾(١). فلا نجاة من الخسران في الآخرة بالاكتفاء بالإيمان والعمل الصالح، بل لا بد من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولم يؤمر المسلمون أمراً شرعياً أن يقيموا لهم الدولة إلا لهذا الغرض. وهذا ابن تيمية، رحمه الله، يشير إلى هذا المعنى، فيقول: «يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا به». والمعروف المتعلق بذلك يدخل فيه كل أشكال البناء والعمران والإنتاج المادي والمعنوي. وعلى هذا ينصّ القرآن ﴿**لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد**﴾(٢)، أي إقامة العدل وتحقيق العمران وصلاح كل شيء في واقع الإنسان.

ظلت العلاقة بين «الدين» و«الدولة» محل نقاش بين الباحثين في الشأن

(*) الأمين العام لاتحاد الأطباء العرب، ووكيل مؤسسة حزب مصر القوية.

(١) **القرآن الكريم**، «سورة العصر،» الآيات ١ ـ ٣.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الحديد،» الآية ٢٥.

السياسي منذ مطلع القرن التاسع عشر. ورغم أن الأمر لم يحسم نظرياً لصالح فصل الدين عن الدولة، كخيار فكري نهائي وخيار اجتماعي سائد، إلا أنه عملياً، وفي ظل الاستبداد الذي عرفته أغلب المجتمعات العربية الإسلامية، وفي إطار التوافق الذي حدث بين أنظمة ما بعد الاستعمار وبعض النخب، فرضت علاقة غريبة ومركبة بين الدين والدولة، حيث تم الفصل بين الدين والدولة، وفي الوقت نفسه تمت محاصرة المؤسسة الدينية حتى لا تؤدي دورها في نوع من الاستقلالية التي تعيشها الكنيسة في المجتمعات الغربية، لأن هذه الاستقلالية ستفرض على العلماء طرح المسألة على وجهها الصحيح، وهو ما لا يريده القائمون على السلطة السياسية والثقافية في البلدان العربية. وعليه، فقد تم حرمان المجتمع من خطاب ديني متكامل. وأتصور أن تيار الإسلام الوسطي في كثير من بلدان الوطن العربي قام بدور أمين في الحفاظ الحضاري على المكوّنات الصحيحة للإسلام. . عماد النشأة والتكون ونهضة الأمة.

ـ ٢ ـ

ماذا يعني الارتباط بين الدين والدولة؟

لا يعني ذلك الحكم بالحق الإلهي، كما كان يحدث في القرون الوسطى في أوروبا. لا يقول بذلك أحد على الإطلاق في الإسلام؛ لا في الماضي، ولا في الحاضر، ولا في زمن من الأزمان، لأن ذلك باختصار مرفوض إسلامياً، خاصة في الثقافة السنية. ولا يعني ذلك أن الدين هو الذي يحدد شكل الدولة وكل تفاصيلها ومكوناتها، لأن الإسلام لم يلزمنا بنظام سياسي نهائي، بل إنه في أغلب مجالات الحياة (اللهم إلا المواريث والعقود والعبادات) لا يعتني بالتفاصيل والجزئيات احتراماً للاجتهاد العقلي، واحتراماً للواقع المتغير ولحق التاريخ والأجيال. أما أنّ الدين هو الذي يؤسس للمرجعية الأخلاقية والفكرية للمشروع السياسي الناهض، فهذا في واقع الحال أدق توصيف لما تتبناه الرؤية الوسطية التي تؤمن بها الأغلبية في الوطن العربي سواء كانوا منظّمين في حركات أو غير منظّمين.

وهذا المعنى ـ حقيقة ـ هو الذي يقصده كثير من المفكرين في تاريخنا الحضاري. ومشهورة هي مقولة بن عقيل في وصف السياسة بكونها «فعلا يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي». ولنا أن نتأمل بكل ما نملك من قدرات البحث والتفكير عبارة: «لم

يضعه رسول ولم ينزل به وحي». وهو الرأي الذي ذهب إليه أشهر علماء الأمّة، مثل ابن القيم، وابن تيمية، والشاطبي، والقرافي، وغيرهم، بأنه حيثما وجد العدل والحق، فثمّ شرع الله ودينه، حتى ولو لم يدل على ذلك نص صريح من قرآن أو سنّة.

من مقتضى العدل والأمانة ـ في تقديري ـ أن نُراجع بعض المقولات بوضعها في ظروفها التي أنتجتها حتى نستطيع فهمها من خلال واقعنا نحن، ناهيك عن احتياجنا إلى هذه المقولات من عدمه. ولعلي أذكر هنا، بكثير من الاحترام، مفكرنا الكبير المرحوم محمد عابد الجابري الذي يصف العلمانية الغربية بأنها غير ذات موضوع في الإسلام لأنه ليس فيه كنيسة حتى تفصل عن الدولة. ليس فيه كنيسة، بالمعنى التطبيقي الذي شهدته التجربة الغربية في القرون الوسطى، لأنه في المقابل هناك مسجد، بل ويذهب مفكرنا الكبير إلى أن «الإسلام دنيا ودين، وأنه أقام دولة منذ زمن الرسول، وأن هذه الدولة توطدت أركانها زمن أبي بكر وعمر. والقول إن الإسلام دين لا دولة هو في نظري قول يتجاهل التاريخ».

والتساؤل المنطقي عن واقع العلاقة بين الدين والدولة في مجتمعاتنا هو: لماذا نستحضر دائماً التجربة الغربية في رؤيتنا لهذا الواقع؟ أقصد تجربة العصور الوسطى مع قيام ثورة الإصلاح البروتستانتية ضد سلطة الكنيسة في أوروبا كمنطلق فكري لنظرية مارتن لوثر، التي رسمت البدايات الأولى لملامح الفصل بين سلطة الدين والدولة، ودعت إلى الرجوع إلى الأصول المرجعية الصحيحة للدين المسيحي، وتحريرها مما علق بها من أخطاء عقائدية وتاريخية.

وعلى الرغم من أن سياسة الفصل بين الدين والدولة، في هذا السياق، كان لها مبرراتها التي مهدت الطريق لتعليق الدين عن أداء رسالته الكاملة، إلا أن قضية الفصل، ومن دون تمييز، استهدفت القضية الأساس في رسالة الدين؛ وهي سلطة القيم والأخلاق في حاكمية الدولة، بهدف تجريد الائتمان الديني على الدولة، إذا جاز هذا الوصف. الدين (في إطار الفهم العام لعلاقته بالدولة) هو سلطة القيم الثابتة التي توجه العقل نحو المسار الصحيح، والتعايش الإنساني الكريم في دروب الحياة، وهو نبع الحق والعدل والمساواة في الكيان الإنساني الذي كرّمه الله، وهو ما يشكّل البعد الأخلاقي والقيمي للسياسة والاقتصاد: أكثر أمور الدنيا قابلية للاشتعال والتقاتل. وغني عن البيان أن الحكم بقصور الدين وتخلفه عن فهم الواقع ومتغيراته ليس شاهداً على الدين، بل شاهدٌ على

التطبيق السيئ لمفاهيم الدين، وينبوع التاريخ من أغنى الينابيع في المعرفة الحقيقية بالدوافع التي أنشأت وأنتجت هذه التطبيقات الخاطئة.

- ٣ -

لماذا لا نستحضر المعاني العمدة في الفهم الإسلامي عن المسؤولية الفردية، وعدم الإكراه، والعلاقة المباشرة بين الخالق والمخلوق من دون مذبح ولا هيكل؟

كل هذه الأطروحات ستجعلنا نتصالح مع أنفسنا وثقافتنا وقيم حضارتنا تصالحاً بناءً في اتجاه النهضة التي يصرّ البعض على ربطها بالفصل بين الدين والدولة في استنساخ غير مفهومٍ ولا مقبولٍ لتجربة النهضة الأوروبية. هناك أيضاً تساؤل مشروع عن «وضع غيرِ المسلمين في الدولة ذات المرجعية الإسلامية». والإجابة التي ينطق بها الفكر والواقع في مجتمعاتنا: إننا نتحدث في بلادنا عن الإسلام الحضاري، وعن العروبة الثقافية، أكثر من الإسلام الديني تحت ظلال «لهم ما لنا وعليهم ما علينا». وعلى هذا الأساس، كان المسيحي وما زال يعتبر نفسه ابن هذه الثقافة الإسلامية، رغم مسيحيته والنماذج أكثر من أن تعدّ. وعلى هذا الأساس، كانت المواقف صريحةً في تحقيق العدالة الاجتماعية والقانونية والمساواة التامة بين أبناء الوطن الواحد باعتبار الانتماء إلى الوطن (حق المواطنة)، وباعتبار الحق المبدئي لا باعتبار الدين.

* * *

واختم بذكر هذه النقاط المهمة:

- إن اتجاه فصل الدين عن الدولة لم يستهدف الثورة على التفكير الخاطئ، أو القائمين على الدين، وإنما أعاد صياغة المصالح السياسية بأسلوب جديد فتح باب الأطماع على مصراعيه بين المجتمعات البشرية، وكانت من نتائجه حروب دفعت الإنسانية ثمنها الملايين من أبنائها، ومطلبها في الاستقرار والأمان لعصور متتالية، والتاريخ الدامي للحروب البشرية خير دليل على ذلك.

- إن القيم والأخلاق الحاكمة للسلوك البشري لا تتجزأ بين الدين والدولة وبين الدين والعلم، وإنما هي رسالة واحدة هدفها الإنسان وسعادته، بل إن القيم والمبادئ الأخلاقية هي ضمير السلطة وعقلها الأمين على مصالح البشر.

ـ إن غياب سلطة القيم والأخلاق ـ تبعاً لغياب الدين ـ عن الدولة قد أفرز واقعاً استثنائياً عن مفهوم السلطة بمعنى القوة، وليس النظام الاجتماعي السليم، ومن ثم بناء تعظيم دور تجارة السلاح، وتحديث الصراع بين الشعوب، والسيطرة على مقدرات الشعوب المستضعفة، وتثبيت مفهوم حق القوة، لا قوة الحق.

ـ لم يكن الشيخ علي عبد الرازق منطلقاً من ناصية الشيخ محمد عبده في كتابه الشهير **الإسلام وأصول الحكم**، الذي رأى فيه أن النبي ما أتى ليقيم دولة أو نظاماً سياسياً، بل كانت دعوته دعوة دينية بحتة. وهذا ظلم للشيخين؛ فغير أن الشيخ علي عبد الرازق تراجع عن كل هذه الأفكار، بعد التصويب العلمي الأمين الذي قام به الشيخ محمد الخضر حسين في: **نقض الإسلام وأصول الحكم**، والشيخ الطاهر بن عاشور في **نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم**، والشيخ محمد بخيت المطيعي في رسالة **حقيقة الإسلام وأصول الحكم** ورسالته: **الإسلام والخلافة**؛ فكانت سبباً في سقوط الكتاب سقوطاً مريعاً في جانبه العلمي، وكشفت عن أخطائه وسوء تصوّراته، حتى أصبحت قيمة الكتاب في حدثه التاريخي، وليس في القيمة العلمية الضعيفة والمتناقضة في تقريراته، ناهيك عن أن الإمام المجدد محمد عبده، رغم تركيزه على قضايا التعليم والإصلاح الديني، وانصرافه عن الشأن السياسي، كان يرى أن الإسلام يحتضن الفعل السياسي ويضع له ضوابطه وأحكامه. والقول إنه آخر من استند إلى علوم الفقه والكلام ودروس التجربة التاريخية للأمّة، في ما قاله، يحمل تزيداً كبيراً على الرجل وآرائه، والذي كما قلنا تبيّن خطأه وتناقض تقريراته.

ـ حركات الإحياء الإسلامي، التي قامت في أوائل القرن الماضي، لم تتحير بين خيار التقدم والإصلاح الشامل والمحافظة على الدين. وكانت ترى أن الخطوة الأولى في الإصلاح والتقدم هي مكافحة التغريب، ومحاربة الاستعمار، وتضييق الفجوة التي أخذت في الاتساع بين الناس وإسلامهم ديناً ودنيا. وأنا أرى أن انشقاقات النخب بين وطنية وإسلامية لم تكن حالة بريئة من التدخل الأجنبي؛ ذلك أن كل الحركات الإصلاحية الوطنية كانت ذات منشأ إسلامي في الدافع والتكوين والتنظيم. والحاصل أن ترتيبات الغرب للمنطقة بعد الاستعمار دفعته إلى البحث عن صيغة لإبعاد الإسلاميين، وقد كان، فرأينا تجارب الدولة القومية وصدامها مع الإسلاميين، الذي تميز بالإفراط في القسوة والشراسة، والفشل الذريع في حمل عبء التنمية والتقدم حتى كانت الثورات العربية.

ـ الإسلاميون على مختلف مشاربهم لم نسمع منهم تعبير «إحلال الشريعة محل الأمة». قد نسمع من البعض تفسيرات تحمل بعض التشدد في اتجاه فهم وتطبيق الشريعة، لكن مقولة الإمام البنا في الثلاثينيات من القرن الماضي عن أن الأمّة هي مصدر السلطات أصبحت مركزية في فهم الإسلاميين لعلاقة الدين بالدولة.

ـ لم تتعرّض الهوية الإسلامية لمصر لأي تهديد كان في أي وقت؛ لا في ما مضى، ولا في ما هو قائم، وما سيقوم، وهو الأمر المعتبر لدى كل المسلمين والأقباط، الذين يعتبرون الإسلام هويتهم الحضارية، ناهيك عن أن دساتير مصر من القرن التاسع عشر حتى عام ٢٠١١، تنص على عمق الهوية الإسلامية في المكوّن العام للأمّة المصرية.

ـ أتفق مع القول إنَّ مهام السلطة مصلحية تدبيرية، لكن الحفاظ على جوهر الدين وصون مقاصده مهمة تتعاضد فيها السلطة مع المجتمع من دون احتكار أي منهما لهذه المهمة الأشرف والأكرم في مهام الواجبات والمسؤوليات الكبرى.

ـ العلمانيون، وليس الإسلاميون، هم من يعاني التجربة الغربية في العلاقة بين الدين والدولة وبين الدين والمجتمع. والحق أقول لكم إن هذه التجربة تمثل عاراً كبيراً في التاريخ الإنساني، وردّة الفعل التي حدثت أوروبياً في العلاقة الفردية والمجتمعية مع الدين تتناسب مع العوار الكبير لهذه التجربة الأليمة. لكن الغرب تجاوز آثار هذه المعاناة الآن. ونسمع الآن عن تيارات فكرية (بعد علمانية) ترى أهمية المكوّن الديني في الإصلاح الاجتماعي والنظر إلى النفس والحياة. وأتوقع انتشار هذه التيارات، واكتساب أنصار جدد لها في سياق البحث عن الإنسان وسعادته ومصيره.

ـ الحديث عن تفكيك في العلاقات بين الشريعة والأمّة والسلطة، ووضع أحدها في مواجهة الآخر، يدفع بالمفاهيم الصحيحة عن الدين وعن الشعوب في اتجاه بعيد عن الواقع، ويقدم فرضيات تخلو من سند يؤكدها.

ـ الإسلام يمنح مكوّنات الحياة بعداً حضارياً عميقاً، إنْ على المستوى السياسي، أو الاقتصادي، أو الاجتماعي. ولم يقل أكثر الناس تطرفاً بامتلاك الإسلام «نظاماً كاملاً» في هذه المجالات، بل رؤى عامة تتواءم وتتكيف مع دورات العصور والأزمان. وفي الوقت نفسه، تحافظ على نقاء جوهرها من الانحراف والظلم والبغي والتخلّف.

المناقشات

١ ـ رفعت سيد أحمد

أوافق الباحث على ما قدمه من تشخيص للحالة الإسلامية في علاقتها بالدولة، خاصة في مصر، وبالتحديد موقف السلفيين والإخوان من الدولة والمجتمع، وكيف أن الخطر القادم لن يكون على الدولة، بل على الإسلام ذاته. هذا كلام صحيح تماماً. ولكن أسأل: هل الخلل والخطر الآتي من «جيوبهم السرية والعلنية، هي إشكاليات المرحلة السابقة التي أخرجوا منها الإقصاء والقطيعة وغيرها، أم أن ثمة عوامل أخرى، يأتي الغرب، وتحديداً الدور الأمريكي والإسرائيلي بعد الثورات، وهو دور دؤوب وخطير، في الدفع في هذا الاتجاه؟ هل كانت زيارة الـ ١٥ من كبار ساسة ورجال المخابرات الأمريكية لمكتب الإرشاد للإخوان المسلمين عوضاً عن باقي الأحزاب والقوى الوطنية في الدفع في هذا الاتجاه وهذه الخصومة، وكله بفضل البراغماتية الغربية؟ وهل نفهم في هذا السياق الإصرار الإخواني والسلفي (الوهابي) على التشديد على الحفاظ على كامب ديفيد واتفاقية السلام مع العدو الصهيوني، وكأنها أنزلت من السماء تماماً كالقرآن الكريم، إلى درجة أنه إثر كل زيارة يقوم بها الأمريكيون لهم كانوا يؤكدونها في الوقت الذي يهاجمون فيه إيران والشيعة، وكأنهم العدو الأول واستبداله بالعدو الحقيقي؟ هل رسم خريطة للأوليات المغلوطة كان للغرب دور فيها أم أنه بريء مما حدث من خوف وخلط؟

وأخيراً ما هو الدور الخليجي (وتحديداً السعودي الوهابي وقطر الأمريكية) في تخليق هكذا أوهام لتفكيك البلدان العربية والحؤول دون وصول الثورات إلى دورها الحقيقي؟، وأخصّ بالذكر هنا نموذج (سورية) ومؤامرتهم عليها. والأمثلة كثيرة، ولضيق الوقت سنتحدّث عنها لاحقاً.

٢ ـ مضاوي الرشيد

أ ـ أشعر أن بعض المثقفين العرب ينطبق عليهم المثل الشعبي: «لا يعجبهم العجب ولا الصيام برجب». إن قال «الإسلامي» إن النظام الديمقراطي كفر، فهو يطمئن الأنظمة المستبدة إلى أنه لن يطالب بها. وعندما يقول د. السيد إن الإسلامي أصبح براغماتياً يشارك في الانتخابات فهو أيضاً خطر. ويقول د. السيد إنه يخاف على الإسلام من غوغائية السلفية وشعبوية الإخوان، لكنه لا يجد خطراً على الإسلام من الأنظمة القمعية التي احتكرت السلطة في الوطن العربي واخترقت الدين.

ب ـ كل الأديان السماوية تحتضن تعددية لأن لها نصوصاً يفسرها البشر، وهي بالضرورة متعددة. وقد انتشر الإسلام بتعددية، وليس أحاديته من أمريكا إلى جاكرتا. إن التعددية نعمة وليس نقمة.

ج ـ يجب على الدكتور أن يفصل بأنه لا يمكن تخيل حقبة سياسية تاريخية لا يوجد فيها تعددية.

د ـ يجب أن تبتعد الأبحاث عن معايير تصنيف الإسلام المفروضة عليها من الخارج، التي تضيف معايير الإسلام المفروضة من الغرب وموقفها، كما يحصل في مراكز الأبحاث الغربية. الإسلام لا يمكن أن يقيّم وتقيّم تعدّديته بمعايير موقفه من الغرب. سنظل نجد في الإسلام تيارات متباينة ومتعددة ومختلفة نقيّمها ببعدها الاجتماعي والديني، وليس بموقفها من الغرب.

٣ ـ حسن حنفي

لديّ أربع ملاحظات:

أ ـ مراحل التاريخ الأربع صغيرة جدّاً تصل إلى ثلاث سنوات. وهل هناك علاقة للمرحلة بظهور كتاب **الخلافة أو الإمامة العظمى**، وكتاب **الإسلام وأصول الحكم**[(١)]؟

---

(١) محمد رشيد رضا، **الخلافة أو الامامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٢٢)، وعلي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥).

ب ـ هل كانت الثورة الإسلامية في إيران في بدايتها ثيوقراطية؟ من البداية كانت ائتلافاً وطنياً بين حزب تودة الشيوعي، وحركة تحرير إيران لبازرجان، والتيار الإسلامي بقيادة الخميني. ثم انقسم إلى تيارين: ليبرالي عند خاتمي، ومحافظ عند محمود أحمدي نجاد.

ج ـ لا تدل بيانات الأزهر الأخيرة على أي تغيّر في المؤسسة، بل يرجع ذلك إلى شخصية أحمد الطيب، أستاذ الفلسفة، وثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١. وله معارضة شديدة داخل الأزهر.

د ـ الأمة مصدر السلطات «شعار ليبرالي رفعه الوفد ضد الملك والإنكليز، ويعني السلطات التنفيذية، البرلمان والدستور». ويعني أقل للسلطتين القضائية والتشريعية، وهو ليس بعيداً عن «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن» عند المالكية.

٤ ـ الشيخ جواد الخالصي

لاحظت عدة تناقضات في ما قرأت وسمعت من بحث أركّزه من البداية على دعوة الباحث إلى عدم الخوف على الإسلام، ولكنه يذكر بشكل متكرر تخوّفاته التي منها خوفه من الإخوان والسلفية والتطبيق السلبي للحركات الإسلامية، وما يشكّل من خطر على الإسلام نفسه في الشعبوية الزاحفة أو الانفجارات الصاعقة.

وأين «انتهت أنظار الإسلاميين إلى إحلال الشريعة على الأمة»؟ ومن هو الذي قال ذلك؟، العلماء والمفكرون وعموم الأمة يقولون إن الأمة هي التي تطبّق الشريعة، وتقوم بمراقبة الحكم، ومحاسبة الحاكم، من خلال حضورها الدائم، أما الشريعة إن لم تكن «مصدر المشروعية والمرجعية العليا»، فماذا نقول عنها، خصوصاً للإسلاميين والأساتذة في هذا الاختصاص؟ هذه الأسئلة ضرورية، ويجب أن نضيف إليها ملاحظة توضيحية حول «القول بامتلاك الدين نظاماً كاملاً في الاقتصاد والسياسة، وجهة القول بتطبيق الشريعة من أجل النظام العقدي. . . إلخ»، فإن هذا الأمر يحتاج إلى توضيح بسيط يهم غير المختصّين أكثر من الدعاة والباحثين المسلمين بعنوان: «الإسلام له رأي وحكم في أهم الأصوليات السياسية والاقتصادية والاجتماعية»، وحيث لا يوجد حاجة إلى تفصيل فإن الأمر متروك للناس، وحيث توجد ضرورة فإن الإسلام

يبحث ويفصل في الكتاب والسنّة والسيرة التي طبقها الرسول (ﷺ) والأئمة الهداة المهديون والتجارب التي قامت على طريقتهم.

٥ ـ جيلالي المستاري

أناقش د. رضوان السيد من زاوية سوسيو ـ أنثروبولوجية، وبناء على التجربة السياسية «التعددية» الجزائرية. أتصور أن فكرتي الخوف على الإسلام أو الخوف على العلمانية والعلاقة الحدّية بين هاتين النخبتين ستبدوان أقلّ حدّة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار تطوّر الممارسة السياسية للأحزاب السياسية الإسلامية والعلمانية. لقد أظهرت دراسة ميدانية قام بها مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية في وهران ـ الجزائر حول الانتخابات المحلية عام ٢٠٠٧ ما يلي:

أ ـ تضاؤل تأثير الخطاب الأيديولوجي للأحزاب في الانتخابات بعد تجارب انتخابية متعدّدة منذ عام ١٩٩٠، ومن مؤثرات ذلك ظاهرتان: ظاهرة التجوال السياسي، أي انتقال ناشطين من أحزاب إسلامية إلى أحزاب علمانية، والعكس صحيح، وظاهرة الانقسام السياسي للأحزاب الإسلامية والأحزاب العلمانية على حد سواء.

ب ـ تغيّر الممارسة الانتخابية للناخب الجزائري من الانتخاب على المشاريع الأيديولوجية إلى الانتخاب على الأشخاص من دون اعتبار لتوجهاتهم الفكرية ومشاريعهم العقائدية أو الأيديولوجية.

مثال ذلك: انتقال انتخاب الشعب في إحدى البلديات في ولاية من الغرب في الجزائر من اختيار حزب إسلامي هو «حركة الإصلاح» عام ٢٠٠٢ إلى حزب علماني معروف بمواقفه الأيديولوجية هو «حزب التجمّع من أجل الثقافة والديمقراطية» عام ٢٠٠٧.

٦ ـ عبد المحسن حمادة

أبدى د. رضوان السيد تخوفه على الدين نفسه بعد وصول التيارات الدينية السياسية إلى السلطة، وأتفق معه في هذا الشعور لعدة أسباب:

أ ـ العلاقة بين أمريكا وتلك التيارات. فهناك مؤشرات تؤكد دعم أمريكا لهذه التيارات منها:

(١) إن الرئيس مرسي، عندما كان رئيساً للحرية والعدالة، قال إن سبب ترشيحه إلى الرئاسة كان بناء على طلب الدول الكبرى منهم ذلك. وما نشره د. خيرت الشاطر من مقالات في الصحف الأمريكية أوضح فيها العلاقة الحميمة بين أمريكا وجماعة الإخوان المسلمين.

(٢) ضغط الإدارة الأمريكية المتواصل على المجلس العسكري لتسليمهم السلطة.

ب ـ تفاقم الصراع بين تلك التيارات بعد وصولهم إلى السلطة والتيارات السياسية المختلفة، كما حدث في مصر وتونس.

ج ـ تفاقم الصراع بين تيارات الإسلام السياسي ومؤسسات الدولة المدنية، كما حدث بينهم وبين قيادات الجيش. وقد حدث هذا الصراع بينهم وبين الجيش المصري، وهو مشتبك مع الجماعات الإرهابية. لذلك يتخوف اللواء السيسي، وزير الدفاع، على الجيش المصري. ويقول إنه الجيش القوي الوطني الوحيد في المنطقة الذي ما زال متماسكاً بعد تفكّك الجيشين العراقي والسوري.

د ـ الصراع على وضع الدستور، وبعد أن أبطل القضاء المصري الجمعية التأسيسية لوضع الدستور، لأنها لا تمثل غالبية الشعب المصري، أعاد مجلس الشعب المسيطر عليه من تلك التيارات الدينية الجمعية التأسيسية بالتشكيلة نفسها. وهناك خلاف كبير على مواد الدستور، وخاصة في ما يتعلق بالمرأة وحقوق الحريات والصراع بينهم وبين مؤسسة القضاء.

٧ ـ الحبيب الجنحاني

من أغرب ما سمعت في هذه الجلسة في التعقيب على بحث د. رضوان أن الهدف الأساسي، ولعله الوحيد، من إقامة الدولة في الإسلام هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر!!

أعود إلى البحث ومحوره الأساسي «الدين والدولة في الإسلام»، مبادراً إلى القول: إن الدارس لأدبيات فكر الإسلام السياسي يلمس في وضوح ضعف المعرفة بالتجربة التاريخية للمجتمع الإسلامي، وهذا ما يفسر القفز على الزمان والرؤية اللاتاريخية لتطور علاقة الدولة بالدين طوال العصور الإسلامية.

إن مقولة «الإسلام دين ودولة» تحتاج إلى إعادة النظر. إنني أذهب إلى

القول: إن هذه المقولة صحيحة في دولة المدينة في حياة الرسول. أمّا بعد وفاته وانقطاع الوحي، فالإسلام دين فقط، فالإسلام قد ترك الحرية كاملةً للمسلمين في اختيار النظام السياسي الذي يتماشى مع المرحلة التاريخية التي يعيشون فيها.

توقف الباحث في آخر ورقته للحديث عن الدولة المدنية باعتبارها الخطوة الأولى نحو بناء التجربة الديمقراطية. أودّ أن ألاحظ هنا أنه لا أمل في ترسيخ أسس الدولة المدنية إلا إذا تمّ الفصل فصلاً واضحاً بين السياسة والدين، ولست من أنصار فصل الدين عن الدولة.

٨ ـ سهام شريف

لقد أدى الصراع بين السلطة القائمة والقوى الدينية الإسلامية في الجزائر بعد الاستقلال إلى أزمات سياسية عميقة، وتناحرات دموية عنيفة، خاصة بعدما ظهر الصراع علناً، وقد ازدادت حدّته في التسعينيات، بين مناصري تسييس الدين من جهة، وتديين السياسة من جهة أخرى، وكلاهما يحاول فرض ذاته ونفي الآخر في آن واحد من خلال شرعية يتبناها. لقد استقطبت تلك الحركات النهضوية أو القوى الدينية الإسلامية الفئات الشبانية بقوة، وأصبحت بمثابة الرموز السياسية لها، خاصة مع معاناة هذه الفئات إقصاءً اجتماعياً وما نتج من إخفاق المشروع الوطني الذي قاده الحزب الواحد منذ الاستقلال وحتى عام ١٩٨٨، فالاتفاق المؤقت بين الأحزاب السياسية والجمعيات أثناء الثورة، والذي كان الهدف من ورائه تفادي الصراعات الأيديولوجية والعمل من أجل الاستقلال، لم يحترم بعد الاستقلال، بل لقد حاولت السلطة احتواء الثورة، وأصبح أمر تقديسها بمثابة الشرعية السياسية التي استعملها النظام من أجل بناء خطاباته الأيديولوجية، ولقيت تلك القوى الدينية الإسلامية مقاومة عنيفة من طرف السلطات السياسية المتعاقبة التي احتوت الفعل السياسي، تحت ستار الحزب الواحد (حزب جبهة التحرير الوطني)، باسم الشرعية الثورية، كما قلنا سابقاً.

إذن، حتى نوضح الصورة أكثر: أمام هذا الغلق المحكم للحقل السياسي، تحوّل العمل الجمعوي ـ الديني الإسلامي ـ إلى المجتمع بشكل غير رسمي، وتولد عن ذلك صراع بين ما سمّي بالإسلام الجمعوي الأفقي، الذي مثلته في بداية الأمر بعض قيادات جمعية علماء المسلمين التي استطاعت أن تطور شبكة من الاتصال في المساجد، حولت من خلالها الحس الاجتماعي المشترك إلى فعل اجتماعي، تهيكلت حوله هوية دينية؛ والإسلام الرسمي العمودي الذي

استعملت فيه الثورة كثورة جهادية في إطار إسلامي الذي اعتبر كدين رسمي مدستر للدولة، أي أن ما حدث هو محاولة كل طرف احتواء الثورة، وإعطاء الصبغة الإسلاموية وجعلها كشرعية للعمل السياسي أو للمحافظة على النظام القائم، وتهميش إرادة المجتمع كقوة قادرة على اختيار الخطوط الكبرى للدولة التي يريد أن تحكمه، ووقوع هذه الإرادة تحت ضغط قوتين: السلطة من جهة، والتيار الديني الإسلامي من جهة أخرى. وسنلحظ هذا بعد إلغاء المسار الانتخابي في عام ١٩٩٢ الذي سيؤدي بالمجتمع إلى الوقوع بين إلغاء إرادته مهما كانت من خلال إلغاء نتائج الانتخابابت التشريعية وغضب التيار الإسلامي، وخاصة الفرع الجهادي منه.

إن الأحزاب الإسلامية في الجزائر في ما بعد عام ١٩٨٨ كانت ذات بنية سياسية مميزة، فلقد كانت قبل ذلك عبارة عن مجموعة من الجمعيات، تسيّر شبكة من المساجد استعملتها للتعبير والصراع الأيديولوجي، كما كانت كذلك عبارة عن مجالات اجتماعية للممارسة السياسية بطريقة غير علنية. ولقد أدت المضايقات التي تعرض لها قياديو هذه الحركات إلى تحولها من حركات اجتماعية إلى الفعل السياسي، وأعيد إنتاج كل الخطابات التي كانت سائدة قبل الاستقلال (الحركات الدينية، والحركات الثقافية البربرية. . .)

هذا ما يفسر تحول وتطور بعض الجمعيات الإسلامية من الطابع الخيري التطوعي إلى جمعيات سياسية.

ولكن العلاقة بين السلطة القائمة والقوى الدينية الإسلامية اختلفت عبر فترات زمنية، وتميزت كل فترة بمميزات خاصة بها نفصل فيها كالتالي:

أ ــ العلاقة بين السلطة والتيارات الإسلامية في عهد الرئيس بن بلّه

من هنا كانت بداية التصادمات السياسية بين مختلف أيديولوجيات الحركة الوطنية بسبب الخيار الاشتراكي الذي اتخذته السلطة، ومعارضة الإسلاميين لهذا الخيار بعدما استطاعت أن تخلق الإجماع السياسي تحت غطاء حزب جبهة التحرير الوطني خلال الثورة التحريرية. لكن نسيت أن هذا الإجماع كان حول شيء واحد وهو الاستقلال، لذا تحول هذا الحزب بعد ذلك إلى معارض لكل التحركات التي تخالف الأيديولوجيا السائدة للحزب، والتي كانت تتجه أساساً نحو الاشتراكية. واستعمل مبرر الدفاع عن القيم الإسلامية، سواء من قبل السلطات السياسية أو

من طرف الجمعيات الإسلامية، وكما قلنا سابقاً ظهور صراع بين الإسلام الرسمي والإسلام الجمعوي.

ب ـ العلاقة بين السلطة والتيارات الإسلامية في عهد الرئيس هواري بومدين

صعد الرئيس بومدين إلى الحكم في ١٩ حزيران/يونيو ١٩٦٥ باسم التصحيح الثوري. هذا التصحيح قلب كل الموازين في جبهة التحرير الوطني، وأدى إلى ظهور صراعات داخل الحزب تمثلت أساساً في الصراعات بين الأيديولوجيات، والمصالح، والجهوية... وصراعات خارجية مع الحركات الاجتماعية والسياسية والمعارضة، التي تواجدت حتى داخل المؤسسات المختلفة للدولة، ومن بينها الجمعيات ذات الطابع الإسلامي. لقد تميز هذا العهد بتدعيم النهج غير العلماني للدولة من خلال التشديد على المرجعية الإسلامية من قبل السلطة، أي أن الإسلام هو دين الدولة، وفي تشجيع جناح من الإسلاميين، وهو جناح المثقفين والجامعيين، بإقامة مؤتمر فكري سنوي دولي حول قضايا الفكر الإسلامي، ثم الأخذ بزمام هذا الملتقى مباشرة من طرف السلطة القائمة. لهذا كان تركيز ملتقيات الفكر الإسلامي الأربعة والعشرين[٢] منصباً، وفي توافق قد يكون تاماً مع استراتيجية النظام، على توظيف الدين في تبرير مشاريعه التنموية الكبرى الهادفة إلى إعادة بناء أركان المجتمع التي تعرّضت أسسه لعملية هدم منظم طيلة الفترة الكولونيالية، لذا كان التركيز على الدور الحاسم الفعال للإسلام في التحرير الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، ودوره في تحقيق التنمية وتطوير المجتمع. هذا الاهتمام يظهر ابتداء من الملتقى الخامس، وهو الملتقى الذي تحقق فيه الإشراف الفعلي للدولة على هذه الملتقيات.

ج ـ العلاقة بين السلطة والتيارات الإسلامية في عهد الرئيس الشاذلي بن جديد

أصبحت الحركات الاجتماعية قوية، واستطاعت أن تفرض نفسها سياسياً وثقافياً، وهذا بسبب ضعف العلاقة بين الدولة والحزب (جبهة التحرير الوطني)

---

(٢) آخر ملتقى كان الملتقى الرابع والعشرون، وقد عقد في ظروف متأزمة بالنسبة إلى الجزائر، إذ عقد في كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٠ وكان موضوعه إشكالية الاقتصاد الإسلامي وتحقيق التنمية الشاملة.

وما نتج من هذا الضعف من اضطرابات داخل الحزب نفسه، فاستطاعت الجمعيات الإسلامية أن تهيمن على المساجد وتتخذها كملاجئ للعمل السياسي، حتى أن الدين تحول من مجاله الخاص إلى المجال العام، ليصبح بعد ذلك (الدين) كقيمة أخلاقية تحسيسية استطاعت أن تغير الحس المشترك إلى فعل سياسي. وقد صعّدت من حدته خطابات أيديولوجية، ركزت على نجاحات الحضارة الإسلامية، خاصة بعد الأزمة الاقتصادية التي عرفتها البلاد، والأزمة السياسية الداخلية للحزب الحاكم التي ظهرت بشكل علني بعد الأزمة الاقتصادية ـ انهيار أسعار النفط في عام ١٩٨٦ ـ حتى الظروف الدولية (الثورة الإيرانية) كان لها أثر في تغير الحس المشترك إلى فعل سياسي. لقد أخذت الحركة الإسلامية في الجزائر طابعاً جماهيرياً، ابتداء من الثمانينيات، وهذا راجع إلى الانفتاح السياسي الذي حدث آنذاك، فأخذت الأمور منحى آخر حين بدأت موجات الاحتجاج تجتاح البلاد بداية بأحداث الوادي والأغواط في الجنوب، وإصدار بيان الدعوة إلى الجهاد وتلحيد النظام الحاكم، والانتقال إلى العمل المسلح، على يد جماعة مصطفى بويعلي في عام ١٩٨٥. وهذه الجماعة تم القضاء عليها سريعاً، لكن ليس على الحركة الإسلامية، لأنه إبان أحداث ٥ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٨ ظهرت هذه الأخيرة وبقوة، حتى وإن كانت أحداثاً عفوية قام بها المواطنون بسبب الضغوط من الجهتين المتصارعتين، وما كان تدخل الإسلاميين إلا لتوجيهها لصالحهم. وتبقى أسبابها الحقيقية مبهمة إلا ما قام به البعض من تحليلات تخدم بعض المصالح والأفكار، رغم أن البعض يعتبرها نتاج الأزمات التي عاناها النظام السياسي التي ألقينا على بعضها الضوء في ما سبق[٣]. لكن الشيء الواضح هو نتائج تلك الأحداث، ومن أهمها دستور ١٩٨٩ الذي يقوم على التعددية الحزبية. رغم هذا، فإن التيار الإسلامي أراد أن يستغل ضغط الشارع ليملي شروطه ومطالبه السياسية، أدناها أن تضاف أمور تستخلص من الشريعة والقيم الإسلامية إلى النصوص التشريعية الجزائرية. وطبعاً، المهمة كانت سهلة لأن فشل بناء الدولة الوطنية أنتج جيلاً وجد في الحركة الإسلامية الحل والعودة إلى الأصالة، فبهذه المرحلة بعد الانفتاح الديمقراطي الذي أدى إلى انتخابات تشريعية عام ١٩٩١ وصل من خلالها التيار الإسلامي إلى المجلس الشعبي الوطني

---

(٣) منعم العمار، «الجزائر والتعددية المكلفة،» في: سليمان الرياشي [وآخرون]، **الأزمة الجزائرية الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١١، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، ص ٤٦.

وبالأغلبية، لكن تم توقيف المسار الانتخابي بداية من عام ١٩٩٢. وأدى هذا إلى سلسلة من أعمال العنف، ومن ثم إلى أحداث دموية دامت سنوات طويلة. هذا ما يجعلنا نقول إن إلغاء إرادة المجتمعات وعدم ترك الخيار له في اختيار نوع الدولة وعلاقتها بالدين وشكل التعامل بينهما (خياراً حقيقياً) هو خطر على الدين والدولة معاً.

٩ ـ عروس الزبير

بداية، لا بد من أن أبدأ بملاحظة عامة حول عنوان الندوة، إذ هناك عدم توافق من ناحية الدلالة التاريخية والثقافية بين عنوان الندوة باللغة العربية ومقابله باللغة الإنكليزية.

الأول ركيزته جملة «الوطن العربي» التي تدل من ناحية المعنى على الوحدة العضوية تاريخياً وثقافياً بين أقطار هذا الوطن، **والثاني** وظف فيه مفهوم «العالم العربي وما يحمله من دلالات التنوع والاختلاف من الناحية الثقافية والتاريخ مع انسجامية الانتماء الحضاري. هذا المعنى الأخير هو الذي سأركز عليه في تعليقي المختصر على ورقة د. رضوان السيد، وعليه أقول إن منهجية التحقيب التاريخية المعتمدة في الورقة لا تأخذ بعين الاعتبار التنوع وخصوصية التجربة التاريخية والثقافية للأقطار العربية منفردة أو مجتمعة في شكل كتلتين جغرافيتين مشارق/ مغارب، بحسب المفهوم الخلدوني، إذ كل كتلة لها ما يميزها من الأخرى، بالرغم من الانتماء الحضاري الواحد، خاصة في ما يتعلق بإشكالية تاريخ العلاقة؛ علاقة الدين بالدولة.

الفضاء المغاربي له خصوصيته في حقبه التاريخية، وهذه الخصوصية تصبح أكثر حدّة حتى بين البلدان المغاربية. هنا تصبح صيغة التحقيب التاريخي المعتمدة في ورقة د. رضوان السيد محل مساءلة من المقاربة النظرية والخطوات المنهجية، ولتوضيح هذا الأمر نأخذ التجربة الجزائرية كمثال العلاقة بين الدين والدولة التي برزت في تاريخ الجزائر كحالة ووسيلة تنظيم للمقاومة ضد الغزو الفرنسي. وهنا نتحدث عن دولة الأمير عبد القادر، لكن بعد فشل الثورات الشعبية لأسباب موضوعية، انتقل النضال عام ١٩١٩ إلى مرحلة نوعية مخالفة، وتمثلت في ما يطلق عليه في تاريخ الجزائر بالمقاومة السلبية، أي السياسية. هنا وقع التعاضد بشكل مطلق بين السياسي والديني، لكن هذا التعاضد تم التراجع عنه من طرف

الحكومة الإصلاحية في الثلاثينيات التي كانت تنادي بفصل الدين عن الدولة بتطبيق قانون عام ١٩٠٥ الذي كان ينظم الشأن الديني الفرنسي. إن التعاضد بين الديني والسياسي الذي بدأ عام ١٩١٩ تم الرجوع إليه في فترة الكفاح المسلح ما بين عامي ١٩٥٤ و١٩٦٢، وكان تعاضداً في شكل صراعي بين النخبة العلمانية والإصلاحية أثناء مناقشة دستور عام ١٩٦٣ التي استطاعت أن تضمّنه الحركة الإصلاحية في المادة الثانية التي تنصّ على أن الإسلام دين الدولة. هذه المادة أصبحت لاحقاً، بالإضافة إلى بيان تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٤ حجة الذين عارضوا التوجه الاشتراكي باسم الإسلام إلى غاية عام ١٩٧٩، ثم حجة التيارات الإسلامية التي كانت تطالب بتطبيق الشريعة في فترة التسعينيات.

١٠ ـ مارلين نصر

جاء في ورقة د. رضوان السيد وصف لسلوك الجماعات السلفية السياسي، لخصّه بالمقولة التالية المنسوبة إليهم: «سلّمونا السلطة، لأننا نريد حماية الدين من أعدائه»، كما شرح بأن مفهوم «الأعداء» عند السلفية يتسع ليشمل، ليس فقط الأعداء الخارجيين، بل جميع الخارجين عن الدين الإسلامي (أي الذين يدينون بأديان أخرى داخل البلد الواحد)، وكذلك المذاهب غير السنّيّة داخل الإسلام، وصولاً إلى الذين لا يتقيّدون بحرفية التفسير السلفي داخل المذهب الواحد. وبالتالي، فإن السلوك السياسي للسلفيين ينبع من تديّنهم ومعتقداتهم، وأنهم لا يقيمون أي تمييز بين الإسلام والدولة، ولا بين السلوك السياسي والديني.

تعليقاً على الوصف السابق، أرى أن البقاء على سطح المعتقد الديني والانتماء المذهبي لا يكفيان لفهم بروز الظاهرة السلفية وانتشارها السريع في المجتمعات العربية، وتطرّف سلوكها الاجتماعي والسياسي، وضيق معتقداتها الدينية، وتمسكها القوي بالمظاهر الشكلية للانتماء الديني.

لا بد من العودة إلى الجذور المجتمعية لهذه الظاهرة وربطها بالتحول العميق الذي حصل داخل المجتمعات العربية في العقود الثلاثة الأخيرة. هذا التحول الذي دفع بأعداء هائلة من سكان الأرياف والمدن العربية، خارج أطر الانتماء الاجتماعي، من سكن، وعمل، وإنشاء عائلة، وغذاء وعلم، إلى خارج دوائر التمدّن، وفقدان سبل العيش، والوقوع في حالة الفقر والبؤس، وفقدان الكرامة الإنسانية. هذه الظاهرة تواكبت مع التفكك السريع لجماعات الانتماء التقليدية

(من قرية، وعشيرة، وعائلة ممتدة، وحيّ، وفرقة..) تلك الجماعات التي كانت تؤمّن لذويها الانتماء والحماية والحدّ الأدنى من سبل العمل والعيش والكرامة الإنسانية. ويتسم السلوك الجماعي للسكان المهمّشين الموجودين في المناطق السكنية المكتظّة، على أطراف أو «أرياف» المدن العربية، بالاستعداد الدائم للتعبئة والتجنّد، من خلال عقيدة مبسّطة، والتحرك السريع والعنيف ضد عدو قريب أو بعيد واضح المعالم يختلف عن الجماعة شكلاً ومعتقداً. كما أن مستوى العنف والعدوانية متناسب مع نسبة الهامشية والتفكك والفقر، فالاستعداد الدائم لدى أتباع السلفيين للموت الجسدي من أجل القضية (جهاد، واستشهاد) أسمى بكثير من انعدام العيش و«الموت» اليومي بلا قضية.

لقد عجزت الأنظمة العربية المستبدّة، خلال العقود الثلاثة المنصرمة، بل إنها لم تهتمّ فعلاً بمعالجة ظاهرة التهميش الاجتماعي الضخم الملازم لتفكّك وانهيار المجتمعات التقليدية، الذي أخذ يجرّ معه الطبقات الوسطى، ويبتلع في أتونه أعداداً كبيرة منها، الأمر الذي دفع الشعوب العربية واحداً تلو الآخر إلى الثورة للإطاحة بأنظمتها العاجزة، بحثاً عن الخلاص.

ما لم تعمل الأنظمة الجديدة التي تكوّنت بعد ثورات ٢٠١١، على تنمية المناطق المهمّشة وتوسيع دائرة الانتماء المواطني، وتحسين الوضع الاقتصادي والمعيشي لشعوبها، فإننا سنشاهد في الأعوام القادمة، توسع الحركات السلفية وبروز أنواع جديدة من الحركات الفوضوية المتطرفة التي يسهل قيادتها وتحريكها ضد «أعداء» وهميين أو حقيقيين، داخليين أو خارجيين، مهدّدة بتحركها هذا «السلم الأهلي» وأمن فئات اجتماعية أخرى لا تزال تعيش داخل دائرة «التمدّن».

ولأن الدين الإسلامي والرسالة النبوية، خلافاً للدين المسيحي والرسالة الإنجيلية، نظّما شؤون المؤمنين الدنيوية، واهتما بإحلال العدل بين الناس والعدالة في المجتمع الإسلامي، ولأن الأكثرية العظمى من الشعوب العربية مؤمنة ومتديّنة، فلا يمكن منع الفئات، التي فقدت أبسط سبل العيش الإنساني الكريم، من التجند والتسلّح بما تحمله من معتقدات ووسائل ورموز دينية بسيطة، لتفرض وجودها في المجتمع وتجاه الدولة، ساعية إلى استرجاع مكانتها وإنسانيتها المفقودة داخل الأمة، بالقوة والعنف.

١١ ـ مصطفى الفيلالي

أتوجّه بالشكر إلى د. رضوان السيد على تركيز النظر على الجانب العصري لقضية العلاقة بين الدين والدولة. ولديّ في هذا المجال ثلاث ملاحظات:

أ ـ الملاحظة الأولى، إن المنطق المهيمن على هذه القضية في الفكر التونسي عقب الثورة هو منطق الإقصاء، وتقسيم المجتمع إلى فريقين منفصلين **﴿بينهما برزخ لا يبغيان﴾**[٤]؛ مجتمع إسلامي، ومجتمع علماني، وذلك ينافي الواقع الاجتماعي في تونس، فلم يرتدّ العلمانيون عن الدين، ولكن إسلامهم غير إسلام الأصوليين.

هذا التجسير بين الحكمة والشريعة ظاهرة تاريخية عريقة. فقد قرأت في كتاب محمد عابد الجابري عن محنة ابن رشد ونكبة ابن حنبل أن ابن رشد أوضح في كتاب **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال** أن لكل من الجانبين حقلاً معرفياً متميّزاً له منطقه وقواعده، وليسا متعارضين، فالتقط الرشيدون الكاثوليك نظرية ابن رشد وبنوا عليها نظرية الفصل بين الكنسية والعرش، أي أن الفقيه المسلم هو أول من أوحى باللائيكية الغربية.

ب ـ الملاحظة **الثانية**، إن المراد من مقولة «الإسلام هو الحلّ» يرمي إلى الاستيلاء على الحكم، فقد ورد في كتاب **الملل والنحل** للإمام الشهرستاني «ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دمينية مثل ما سلّ على الإمامة في كل زمان».

ج ـ الملاحظة **الثالثة**، إن الحديث عن تطبيق الشريعة يغفل عن أن الشريعة بنيت على مقاصد أرادها الله، وأن هذه المقاصد منوطة بحفظ المصالح، مصالح العباد في الدارين، مثلما أبان ذلك الإمام الطاهر بن عاشور بعد كتاب **الموافقات** للإمام الشاطبي.

١٢ ـ عبد الإله بلقزيز

بات أكثر العرب والمسلمين، اليوم، يخشى على الإسلام، وعلى وحدة الأمّة والجماعة من المسلمين أنفسهم، بعد أن كان يخشى عليه وعليها من الأجانب المعادين. لِنَقُل إنهم باتوا يخشون على دينهم ووحدة جماعتهم من أفعال بعضٍ قليلٍ من المسلمين. والبعضُ هذا كنايةٌ عن جماعات «الإسلام السياسي» التي زاد

---

(٤) **القرآن الكريم**، «سورة الرحمن،» الآية ٢٠.

نفوذُها، وظُهورُها على المسلمين جميعاً، بعد أحداث الربيع الإسلامي في البلدان العربية منذ بداية هذا العقد الثاني من القرن الجاري، بل إن الخوف على الإسلام، ووحدة الجماعة، أطَلَّ قبل هذا التاريخ بزمن، منذ أعوام الثمانينيات من القرن الماضي، حيث بدأ الإسلاميون يُجنَحُون للعنف السياسي في بلدان مثل مصر وسورية، وخاصة منذ مطلع عقد التسعينيات مع ابتداء الحرب الأهلية في الجزائر، وظهور «جِهَاديّات سياسية» عدّة محمولة على المثال الأفغاني، وانتشارها في رقعةٍ غَطَّتِ المعظمَ الغالبَ من الجغرافيا العربية.

مَبْعَثُ الخوفِ المشروع هذا أن خلافات المسلمين التي كانت في أزمنةٍ ماضية تُحسَم بالجدل والمناظرة والاجتهاد في الرأي، أو لا تُحسَم أصلاً، فَتُعَلَّق على أملِ أن تُحسَم يوماً بالحُسْنى، باتت تُحسَم اليوم بالعنف، والقمع، وأوْحَدِيّةِ الرأي، وأصبح في وُسْع أية جماعةٍ أن تبرِّر لنفسها الحق في إجبار غيرها من الناس على اتِّبَاعها أو تعريض هؤلاء لعقابٍ تراهُ «مشروعاً» لأنه «يطابق» ـ في نظرها ـ «حُكْمَ الشرع»، كما يفهمه قادتُها وأمراؤها وفقهاؤها. فالإسلام، عند كل جماعةٍ، هو إسلامُها هي، وما عداهُ تحريفٌ وإبداعٌ وضلال، ومَن ليس ينضوي فيه طوعاً يُجبَر على الدخول فيه عَنْوة وكَرْهاً! وكم من قضيةٍ فَتَحَتْهَا الجماعات المتطرفة على المسلمين ولم تُغْلِقها إلا بالدّم! وإنْ نحن استعَدْنا شريط أحداث العشرين عاماً السابقة، التي كانت الجماعات «الجهادية» طرفاً أصيلاً في صناعة فصولها (الدموية الخاصة)، لأمكننا أن نقول إن ما فعلتْه لم يكن أكثر من عدوانٍ على معنى الإسلام، ومعنى الجهاد في الإسلام، وذلك بنقله من جهاد يجري في «دار الحرب» إلى «جهادٍ» يجري داخل «دار الإسلام»: ضدّ المسلمين أنفسِهم، ولا لشيءٍ إلا لأنهم يخرجون عن العقيدة السياسية والثقافية لجماعات العنف.

وما أغنانا عن القول إن هذا التزوير الفاضح لمعنى الجهاد لدى الجماعات المتشدّدة، يؤسِّس لشيءٍ وحيد في الاجتماع السياسي للعرب والمسلمين، هو: الفتنة والحرب الأهلية اللتان تذهبان بوحدة الأمَّة والجماعة، و ـ بالتالي ـ بإسلامٍ تنهل الأمَّةُ والجماعةُ تيناك وحدتهما منه. ونحن، اليوم، نستطيع أن نستشعرَ خطورة الظاهرة هذه، وأن ندرك جملةَ الأسباب السياسية التي تنْتِجُها، أو توفر لها شروطها الموضوعية، لكننا لا نملك أن نتجاهل ـ بل وينبغي لنا ألا نتجاهل ـ أن عواملها وأسبابها ثقافية أيضاً، وأن هذه العوامل والأسباب تحتيةٌ وعميقة

بحيث لا تَقْبَل إنكاراً أو جحوداً، لأنها تاريخية وعريقة، بل وتنتمي إلى ما يمكن تسميتُه باللاشعور الثقافي الإسلاميّ الجمْعي. وقد يكون في قلب تلك العوامل والأسباب فكرة «الفرقة الناجية»: الثاوية في أعماق الثقافة الإسلامية. فالفكرةُ هذه ـ والجماعات جميعُها تحمِلُها ـ تُسَوِّغ لكلّ واحدةٍ منها أن تحسَب نفسَها وحدَها، دون سواها، تلك «الفرقة الناجية»، وأن تحسَب غيرَها على ضلال. وعلى المرء أن يتصوَّر ما الذي يمكنه أن يَنْجُم من فكرةٍ تَضَعُ الحقَّ المطلقَ في فريقٍ بعينِهِ، وتَضَعُهُ عن فريقٍ آخر.

على أن الخوفَ على الإسلام والمسلمين من جماعات الفتنة لا يتعلق ـ حصراً ـ بالخوف من جماعات العنف، كما قد يُعْتَقَد، ذلك أن الذين يهدّدون الإسلام ووحدة الجماعة والأمّة ليسوا دائماً ـ بالضرورة ـ من دعاةِ «الجهاد»، ولا ممَّن عُرِفَ عنهم أنهم يركبون وسائل العنف المادي المباشر، ولقد أسفرتْ حقائق الربيع الإسلامي عن صعود قوىً جديدة إلى السلطة عُرِفَتْ ـ في ما مضى ـ بأنها قوىً معتدلة، ومنها تنظيمات «الإخوان المسلمين» في غيرِ بلدٍ عربي. لكنّ هذه حملتْ معها، في صعودها ذاك، حقيقتين مقلقتين:

أ ـ لقد أطلقت موجةً من المَدِّ العنيف لتيارات دينية ـ سياسية ظلت، لفترات طويلة، في حالٍ من الخمول والانكفاء، بل ومن العزوف التام عن السياسة والشأن العام، ومنها الحركات السلفية التي باتت نشطة ـ على نطاقٍ واسع ـ في بلدان مثل تونس، ومصر، وليبيا، واليمن، والمغرب... إلخ. والمشكلة ليست في أن هذه التيارات خرجت إلى الوجود، فهي كانت موجودة منذ زمنٍ غيرِ يسير، وإنما المشكلة في أنها أعلنتْ انطلاقتَها السياسية على نحوٍ فجَّر تناقضاتٍ حادّة انتقلت بالاجتماع العربي من الاستقطاب السياسيّ حول شؤون خلافية إلى استقطاب دينيّ تحوّلت معه المساجد ـ مثلاً ـ من أماكن للعبادة إلى مسرح لنزاعات سياسيةٍ يومية.

ب ـ لقد أدخل صعود «الإسلام السياسي» إلى السلطة، والنزاع عليها بين قواهُ المختلفة، الدينَ بشدّة في معترك ذلك النزاع، وعرَّضَهُ لفقدان وظيفته الأصل كَلِحَام وجامع للشعب والأمَّة، ولصيرورته عاملاً من عوامل تمزيق أواصرها ووشائجها. ومثلما أتى هذا الإقحام القسري للدين في السياسة ومُنَازعاتها يزوِّر وظيفة الدين الإيمانية والاجتماعية (ومنها التكافل والتناصر والتوادُد والمَرْاحمة)، أتى كذلك يُدْخِل المسلمين في لُجَةِ خلافات مذهبيةٍ، بَعَثَتِ

الحياة في ذاكرةٍ فِتْنَوِيَّةٍ قديمة كان المسلمون ـ وما يزالون ـ في غنىً عنها، وهُمْ يبحثون، اليوم، عمّا يُقيم بينهم الوشيجةَ والقُربى بَدَلاً من فُرْقَةٍ وتنابُذٍ وانقسامٍ بدَّدتْ جَمْعَهُم، وأتَتْ على بقايَا الوحدةِ والتماسُكِ فيهم منذ زمان.

ليس تزيُّداً في القول، إذن، إن يقال إن المسلمين خائفون، اليوم، على إسلامهم من جماعاتٍ تتقاتَل على حيازةِ الحقّ في النطق باسمه، حيث كلٌّ واحدةٍ منها تمتشق الزَّعْمَ بأنها المالكةُ الوحيدةُ، والحصرية، للحقيقة الدينية الخالصة، والممثِّلةُ للنهج القويم والفهم الصحيح لتعاليم الدين في أنحاء الدين والدنيا كافة: من طريقة الصلاة، إلى كيفية إطلاق اللِّحى، إلى الملابس، إلى شكل نظامِ الحكم. ومَن يشُكّ في هذا الذي نقوله، فليس عليه سوى أن يراقب ماذا يجري في آلاف المساجد والجوامع «المُحَرَّرة» من قِبَلِ من يتنصّبون حرَّاساً للعقيدة في وجه مخالفيهم من المسلمين، بل في وجه المسلمين كافة، فسيرى العجب العُجَاب: سيرى كيف تُصْنَع مقدّمات الفتنة والحرب الأهلية في بيوت الله، وكيف يتعرَّض الإسلام ـ على أيدي مسلمين متشدّدين ومنغلقين ـ لابتلاءٍ بشريٍّ أهوج. تُرى، هل يناسبُنا أن نقول مع أتباع السيّد المسيح: «أغفر لهم يا أبتاه لأنهم لا يدرون ماذا يفعلون»؟.

١٣ ـ عبد الحسين شعبان

أجد نفسي أقف على الأرضية نفسها التي حاول د. رضوان السيد الوقوف عليها عند مناقشته لعلاقة الدين بالدولة، وسأنطلق في هذا التعليق السريع على ورقته من موقع التواصل والتفاعل لفكرة الدولة وعلاقتها بالدين، في التاريخ الإسلامي المعاصر. ولعل السيد كان شديد الحذر والانتباه عندما بدأ بفكرة الدولة، بمنظور نهضوي جعل منه مقياساً للتفكير الإسلامي في الدولة الحديثة أو المعاصرة ومتطلباتها ومستلزماتها، وذلك أقرب إلى الفقه الإسلامي الاجتهادي مقارنة بتطور مشروع الدولة على المستوى الكوني.

ومن مشروع النهضة القائم على التحرر والحريات والمساواة والمشاركة والعدالة، حاول أن يجلي بعض غبار الزمن عمّا حلّ بالعالم العربي والإسلامي من انكماش وركود وسبات، في رؤية انبعاثية جديدة، حيث لا مشروع نهضوياً من دون انبعاث حقيقي لبناء الدولة بمعناها العصري.

وعلى الرغم من أن عنوان الورقة: «الدين والدولة في المنظور الإسلامي

العصري»، المنفتح، وحسبما يبدو هو اقتراح منظّمي الندوة، لكنه حاول تجاوزه حين بدأ حديثه عن التفكير الإسلامي في الدولة منذ القرن التاسع عشر، وصولاً إلى مشارف الثورات العربية، حيث قسّمه إلى مراحل أربع اعتبرها محطات في إطار تكوّن فهم جديد لنظرية الدولة، بل هي أقرب إلى إرهاصات للوصول إلى الفهم العصري لما استقر عليه الفقه الدستوري المعاصر، وما تراكم من معرفة على هذا الصعيد، وهي:

أ ـ **المرحلة الأولى**: مرحلة رفاعه الطهطاوي، وكتابه الشهير تلخيص **الأبريز في تلخيص باريز**، وخير الدين التونسي وكتابه الشهير **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. وإذا كان الأول قد ركّز على المصالح العمومية، فإن الثاني ركّز على المؤسسات.

ب ـ أما **المرحلة الثانية** فهي تمتد من **محمد عبده** (مفتي مصر) الذي تحدّث عن الإصلاح وفكرة السنن البانية أو الهادمة، ومجابهة التقليد بفتح باب الاجتهاد، وذلك استناداً إلى القرآن الكريم، وتصل هذه المرحلة في ذروتها إلى **علي عبد الرازق** وكتابه الذي ذاع صيته وجرت محاولات لتكفيره بسببه، وهو **الإسلام وأصول الحكم** الصادر في فترة قريبة من تأسيس حركة الأخوان المسلمين في العام ١٩٢٨ في مقاربة مع فكرة الدولة الحديثة ومؤسساتها.

ج ـ وكانت **المرحلة الثالثة** مرحلة **محمد رشيد رضا** صاحب مجلة **المنار**، ولعلّ من المفيد هنا التوقف عند **الشيخ محمد حسين النائيني** وكتابه **تنبيه الأمة وتنزيه الملّة**، وصدر في فترة لصيقة بما حصل من تأثر بالفكر الغربي تحت باب الصراع بين «المشروطة» و«المستبدّة»، في العام ١٩٠٦، أي بين الحركة الدستورية والملكية المطلقة، وهي الحركة التي انقسم فيها رجال الدين في إيران والعراق بين مؤيد للفريق الأول ومندّد بالفريق الثاني، والعكس صحيح. ولعل الجدل ازداد احتداماً بعد الحركة الدستورية في تركيا في العام ١٩٠٨ وصدور الدستور المتأثر بعدد من القواعد الدستورية التي وجدت طريقها إلى الفضاء العام في الغرب.

د ـ **والمرحلة الرابعة** هي التي تبدأ من مطلع الخمسينيات، وتستمر إلى قيام الثورات العربية ووصول الإسلام السياسي إلى مقاليد السلطة عبر صندوق الاقتراع.

واعتبر الباحث أن هذه المرحلة اتسمت بما أطلق عليها «الصحوة الإسلامية»، حيث كان حسن البنا هو من قال: الإسلام دين ودنيا ومصحف

وسيف، وعلى خطاه قال سيد قطب: «الدين في الدولة هو حكم في الأرض»، وذلك في كتابه **معالم في الطريق**. وإذا صحّ هذا القول على مصر، فأظنه لا ينطبق على بلدان أخرى الا إذا اعتبرنا الثمانينيات تأسيساً جديداً لانبعاث تيار إسلامي واسع بعد الثورة الإيرانية، في العام ١٩٧٩، ولا سيما في العراق ولبنان وفلسطين والخليج، وكذلك في المغرب العربي، وهو انبعاث عالمي وليس محلي، كما أنه لا يتعلق بالإسلام السياسي فحسب، حيث انتعش لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية وكان للكنيسة دور بارز في ذلك، وكذلك تعاظم نفوذ حركات مسيحية في أوروبا، فضلاً عن حركات دينية ومذهبية في أفريقيا وآسيا، بعضها شهد حروباً ونزاعات وأعمال عنف.

لقد أخذ التيار الإسلامي اليوم بعد أن وضع الشريعة محل الأمة، بحكم المستجدات والمتغيّرات على المستوى العالمي، يحاول تكييف أفكاره لتقبّل الديمقراطية، ويعتبرها آليات أو مكانيزمات، وبعضهم تكتيكات يمكن الوصول بواسطتها إلى السلطة، أي عدم إيمان بفكرة التداولية والانتقال السلمي للسلطة وبفلسفة الديمقراطية كمنهج للحكم.

لعلّي أتفق مع د. السيد في الكثير من المعلومات الاستنتاجية التي قدّمها، والتي يمكنني إدراجها في **علم سوسيولوجيا المعرفة**، ولا سيما للفقه الديني الإسلامي بشقيه السنّي والشيعي، لكن ذلك شيء، ووصول الإسلاميين إلى السلطة شيء آخر، وهي التجربة ذاتها التي عرفتها الأحزاب الشمولية، مهما ادّعت أنها تريد التساوق مع الديمقراطية والدفاع عن مصالح الناس وحقوقهم، لكنها كلها جميعاً اتجهت إلى الاستبدادية والدكتاتورية والفردية، سواء الأنظمة الاشتراكية السابقة أو طبعتها لما سمّي «بلدان التحرر الوطني».

وحتى لو حققت بعض النجاحات، وشيئاً من التنمية، لكنها بعد حين وصلت إلى طريق مسدود، سواء كانت من بلدان الأصل أو بلدان الفرع (مثلها مثل التجربة الناصرية والبومدينية واليمن الجنوبية والقذافية والبعثية العراقية والسورية) وغيرها.

وحتى لو حصل اليوم بعض التطور في مستوى تفكير بعض المفكّرين الإسلاميين، مثل **محمد مهدي شمس الدين** الذي تحدث عن «ولاية الأمة»، **وسليم العوا**، و**طارق البشري** و**محمد حسين فضل الله**، **وراشد الغنوشي**، فإن الحزبية الحركية المؤثرة في السواد الأعظم من الإسلاميين لا تزال تنظر إلى بعض

ما جرى مجرد جسر للوصول إلى السلطة ليس الا، حتى وإن اضطرّ إلى تقديم تنازلات وتعامل بشكل براغماتي مع الواقع، بل وخفّض بعض مطالبه.

حسبي هنا أن أذكر التجربة السودانية والتجربة الإيرانية، وإلى حدود معينة التجربة العراقية، وبقدر أو آخر تجربة حماس وتجربة الجهاد وتجربة حزب الله، فهذه القوى، وإن كان موقفها إيجابياً ورافضاً للصهيونية وضد العدوان الإسرائيلي، الا أنها لا ترتضي أن يشاركها أحد، ولا سيما في المناطق التي تحكم سيطرتها عليها وتفرض منهجها السياسي فيها، سواء اعتبرتها جزءاً من الشريعة أو استندت في ذلك إلى قراءة خاصة أو جزء من قانون أو غير ذلك من الاعتبارات الأمنية، لكنها ستحمل معنى الإكراه، أأرادت ذلك أم لم ترد، وذلك بفرض نمط الحياة الاجتماعية وشكل الحرية الشخصية التي تعتقد أنها الأنسب.

وإذا كان القانون وضعياً ومصادره متنوّعة، دينية وفلسفية وسياسية، فهذه كلّها مصادر قيمية، في حين أن له جانباً إجرائياً، أي قواعد ناظمة ومحدّدة للسلوك وضعها برلمان عبر انتخابات حرّة ونزيهة وبموجب قضاء مستقلّ، وهو ما أتفق به مع د. **أنطوان مسرّة** في مداخلته، أي أن هناك ضمانات حقوقية للقانون الوضعي، في حين أن الدين يمرّ عبر فضاءات الإيمان، وهي علاقة خاصة بين الإنسان والسماء، أما الحياة العامة والدولة أو السلطة والسياسة فتختلف كثيراً، خصوصاً في ما يتعلق بالموقف من الحقوق والحريات، وهي المنظومة الدستورية التي تعرفها الدولة العصرية.

إن سوسيولوجيا المعرفة للتفكّر الديني التي عرضها د. رضوان السيد تحتاج اليوم، وبعد الثورات العربية، إلى اختبار حقيقي وتدقيق لمدى التزام الإسلاميين بها قبل غيرهم، وأظن أن المرحلة القادمة ستشهد صراعاً ليس بين الإسلاميين والعلمانيين فحسب، بل بين إسلاميين معتدلين وإسلاميين متطرفين ومتعصّبين، وقد يتطور فريق منهم ليقبل بالدولة المدنية، مثلما هو في تركيا، وفريق آخر يواصل مشواره الماضوي، بل يرتّد على الحاضر، بحجة الأصول، وسيكون ثمن هذا الصدام باهظاً.

١٤ ـ رضوان السيد (يرد)

مات الحجاج بن يوسف عام ٩٥ للهجرة، وكان قد قتل ١٢٠ ألف عراقي. كان الحسن البصري عالماً من البصرة مشهوراً. وكان مختفياً فظهر وراح إلى الجامع

عند صلاة العصر، فالتفّ حوله تلاميذه الذين لم يروه منذ ١٠ أعوام، فقالوا له: يا فلان، إن تلميذك قال إن امرأته طالق اذا كان الحجاج بن يوسف يدخل الجنة. فقال غاضباً: إئتوني بالرجل. فظنوا بأنه سيطلقه من امرأته لأن الحجاج موحِّد يقول لا إله إلا الله محمد رسول الله. فجاء الرجل فقال له، هل قلت كذا؟، قال: نعم. قال له: الحجاج في النار، لا عليك أن تعيش مع امرأتك في الحرام إن دخل الحجاج الجنة! لقد ابتز معاوية الأمة أمرها بدون شورى، ولقد ولّى يزيد الفُهود ويزيد القرود ونحن الآن عند بني مروان. يعني أن الأمة مصدر السلطات كانت ناضجةً من أيام الحسن البصري. أما الذين يقولون من الإسلاميين إن الشريعة مصدر السلطات وليست الأمة: ليس واحداً منهم إلا وقال، والقرضاوي يقول حتى اليوم، ويعود فيعدّل ذلك. أقصد أن القضية ليست من قال، ومن لم يقل. أدخلوا الالتباس على هذه المفاهيم ومسألة شعار أن الإسلام هو الحلّ، والآن عادوا إلى ذلك إبان الانتخابات، والاستيلاء على الدستور، والتركيز على قضايا الهوية. فالمسألة ليست أن فلانا قال أو لم يقل. أنا خائف من أمرين: هذا الالتباس في المفاهيم، وإن كان استخدامها مع وجود جمهور كبيرٍ وضخم ليس ساذجاً، ولكنه بالفعل لسبب من الأسباب يملك خوفاً شديداً على الإسلام. وليست هناك نهضوية لا لدى الإسلاميين الكبار، ولا لدى العلمانيين الكبار والمدنيين والمثقفين الآخرين، بل إن عدداً كبيراً من المثقفين الكبار كانوا ضد الثورات وضد التغيير، وعملياً مع أنظمة الحكم التي كانت قائمة ـ أنظمة الحكم الاستبدادية ـ وعلاقتهم بالإسلام كانت سيئة. فلم يستطيعوا في الأربعين والخمسين عاماً الماضية أن يشتغلوا على إسلام تنويري مثلاً أو على توعية مختلفة في الدولة المدنية التي دمرها الضباط، وليس الإسلاميون، ودمرها حكم الاستبداد.

أما ما تقوله السيدة الرشيد، فكله غلط. هل أخذت عن **راند**؟ أنا في عام ١٩٨٩ كتابي **الاسلام المعاصر** يقول بهذه التصنيفات، وأنا أصليّ ومتديّن، وليس كما ظن فيّ الشيخ الخالصي، وأدخل إلى الجوامع في الصلوات الخمس، وأنا شهدت النزاع في العامين الأخيرين على المساجد، وإخراج الناس من المساجد، والاستيلاء على مساجد أخرى وهدم القبور والمزارات بحجة أنه شِرك. يريدون أن يفرضوا على الناس شكل دينهم، ثم يقولون لهم نحن نريد تطبيق الشريعة أحسن من الإخوان، الإخوان يجاملون الأمريكيين، ونحن لا نجامل الأمريكيين. صدقوني هذا الانقسام الذي أتحدث عنه، ليست التعددية الدينية التي تقول به. لدينا مذاهب أربعة وعشرة وقائمة منذ أكثر من ألف عام، وعلى العكس أنا

حنفي أشعري مع أن الحنفية يجب أن يكونوا ماتريدية. لدينا تعددية دينية عقائدية وفقهية، وليست هناك مشكلة. عندما بدأ الإسلاميون يصلون إلى السلطة في إيران، وفي السودان، بدأت المشاكل لأن بطن الدولة يهضم ويعصر كل شيء، ويقسم الدين ويذبحه، وأنا بالفعل خائفٌ على الدين لأن الدين هو المعتصم الباقي لوحدة الأمة ووحدة الناس ووحدة مجتمعاتنا، عندما لا نظل ذوي قيم مشتركة بالمعنى الديني، وليس بالمعنى السياسي أو المعنى الاجتماعي. بالفعل نحن مهدّدون. إننا ندخل في مشكلة أخرى غير هذه المشكلة: دائماً كان الدين في تاريخنا منذ القرن الثالث الهجري، وحتى القرن الثاني عشر الهجري كان بينه وبين الدولة تشابك، وليس افتراقاً، وليس اشتباكاً. لقد كان هناك تصالح بين الإسلام والدولة، وهذا موجود في كتبي **الإسلام المعاصر**، و**سياسيات الإسلام المعاصر**، و**الصراع على الإسلام**. أنا لم أقرأ **دراسة راند** إلا منذ أعوام، فهي صدرت عام ٢٠٠٨. فالمسألة وما فيها أن السلطة شديدة القسوة. لدينا التباس مفاهيم، والناس يحبون الإسلام ويخافون عليه، ويأتي فريق سياسي، وهو حزب سياسي عظيم ـ الإخوان ـ والسلفيون قد يشكلون أحزاباً مهمة، والصوفية قد يشكلون أحزاباً مهمة، فليست هذه هي المشكلة. وأنا متأكد أنه حزب سياسي، وأعامله على أنه حزب سياسي، إنما تبرز المشكلة عندما يتصارعون على السلطة بوسائل مشروعة وغير مشروعة، وسط التباس المفاهيم والموروث والجروح، والمصائب الموروثة من المرحلة الماضية، والتباس العلاقات الدولية والإقليمية.

بالفعل، دينُنا يتعرض لأخطار وتهديد، ليس لأنه ستصبح بالفعل الدولة دينية، بل لأن الدين أيضاً سينقسم كما تنقسم الأحزاب السياسية الدينية، لأن أحدهم قد يقول للآخر: صلاتك غير صحيحة هنا. لماذا؟ لأنك لا تصلّي مثلي، فيقول له الثاني: صلاتك غير صحيحة لأنك في مجتمع لا يطبق الشريعة. والشريعة ما هي؟ الشريعة هي أن يصل إلى السلطة. وهذا يعني أنه يريد ٣ أمور متتالية: أن يتولى السلطة **أولاً**، وأن يقول إن الشريعة أساس المشروعية. **وثانياً** أن الدولة هي الوحيدة التي تستطيع أن تفرضها من أجل المجتمع المسلم وإسلامه، **وثالثاً** أنا المؤهل لذلك لأني أحمل هذا الشعار من أجل ذلك. بعد ذلك، يذهب ليشتغل على مشروعية دولية، فيهادن الأمريكيين وغير الأمريكيين. وليس الأمر كما قال د. رفعت سيد أحمد، بل هذا أمر غير منصف بأن الأمريكيين أوصلوهم إلى السلطة، بل إن الشعب المصري أوصلهم إلى السلطة، والشعب التونسي أوصلهم إلى السلطة. ولكنم عملوا على الشعْبوية في الداخل، والشعبوية تعني

أنهم يرفعون شعار الإسلام لكي يكسبوا دائماً في الانتخابات، وعملوا على تلاؤم مع الخارج بالقروض الدولية والتسليم بالمعاهدات السابقة وما شابه. إنما الخطر ليس في وصولهم بحدّ ذاتهم، بل لأن هناك أكثرية شعبية خائفة على الإسلام، نتيجة التباسات الوعي، ونتيجة هذه النضالية السابقة الهائلة ـ الأربعين والخمسين عاماً من نضالهم ضد الأنظمة الاستبدادية أو في مواجهة الأنظمة الاستبدادية.

فهذه مهمة مطروحة علينا جميعاً، على مثقفينا المدنيين ومثقفينا المسلمين. إذا كنا مسلمين مؤمنين متديّنين، علينا بالفعل أن نحرص على حماية الدين، وإذا كان الآخرون مدنيين ويحرصون على أن تُحمى الدولة من الدين، عليهم أيضاً أن يهتموا بهذا الموضوع بوعي واضح وبالعمل عليه. فليس صحيحاً ما يقوله د. محمود جبريل من أن هذا الموضوع نظري، بل إنه موضوع الساعة، أي دور الدين في إدارة الشأن العام عن طريق الأحزاب الإسلامية، وأنت نفسك عانيت كثيراً في الانتخابات بسبب ذلك، وما كدت تنجو.

الفصل الرابع

الدين والدولة
في الأصول الفكرية والسياسية الحديثة

أدونيس العكره(*)

مقدمة

إن تاريخ علاقة الدين بالدولة في الغرب هو تاريخ طويل، فيه كثير من القضايا المتشابكة بين اللاهوت والسياسة والفلسفة، بالإضافة إلى تفاصيل جزئية. ومن لطائف الأمور ما يجعل الاختصار فيه عملاً معرّضاً لمنزلقات التبسيط والاختيار الكيفي لما من شأنه أحياناً إفقاد المسار المنطقي ترابطه أو مبرّراته. إلا أنني سأحاول عرض الفكرة من خلال تنامي تطورها بالصورة التي تسمح على قدر الإمكان بتبيان الأصول التي تقوم عليها خريطة التحولات الفكرية والسياسية وتقدمها نحو وضعيتها الراهنة.

أما الفكرة التي أعرضها في هذا الفصل، فهي الآتية: في الحضارة الغربية، تلازم الدين مع الدولة إلى حدّ الوحدة الوجودية المتكاملة بينهما، بمعنى أن الدين أصبح مبرّراً لوجود الدولة وشرعية السلطة فيها، وأن الدولة أصبحت ضرورة لوجود الدين واستمراره ومنعته. ولكن بفعل التطور التاريخي الذي حصل في ميادين الفكر والعلوم والثقافة العامة والاقتصاد وأصول الاجتماع، وما نتج من ذلك التلازم بين الدين والدولة من مساوئ وأخطاء حتميّة شابت أساليب

(*) أستاذ جامعي، ورئيس الاتحاد الفلسفي العربي ـ لبنان.

ممارسة السلطة، انتهى الأمر بالدولة الدينية إلى الانهيار والانتفاء، بفعل تفكك مكوّناتها الأفهومية المتعارضة أصلاً، بحيث انفكّت الدولة عن الدين، وانفكّ الدين عن الدولة، وأصبح الشأن السياسي بآلياته ومناهجه ووسائله متمايزاً من الشأن الديني بممارساته وفرائضه وتعاليمه، تمايزاً ماهوياً. فكيف حصل ذلك؟ وماذا نتج من هذا الفصل بين الماهيتين في الحياة العامة داخل الدولة في الغرب الأوروبي؟ وما مدى شرعية البناء على هذه التجربة في فكرنا السياسي العربي؟

ولكن، قبل أن نحاول الإجابة عن هذه الأسئلة، تجدر الإشارة إلى أن شرح الفكرة التي نعرضها في هذا الفصل، لن يتوقف عند تفاصيل مسارها التاريخي السابق على مرحلة نضوجها المستغرقة القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر إلا بمقدارٍ لا يتجاوز حدّ الاستفادة منها لتوضيح الترابط المنطقي في مسار نموّها ووصولها إلى وضعيتها التي أدّت بنا إلى طرح تلك الأسئلة، وذلك تقيّداً منا بمتطلّبات الموضوع وحدوده.

أولاً: شرح الفكرة

عند الخوض في موضوع الدولة في الغرب، لا مناص من الانطلاق من الإمبراطورية الرومانية التي بدأ معها مفهوم الدولة بالتكوّن، وتقبّل أشكال التطوّر المتعاقبة، بعد أن اختصر واستوعب ما قدّمته التجربة الإغريقية في هذا المجال. فمن تجربة الإمبراطورية الرومانية انبثق مفهوم للدولة يقوم على عرى جوهرية غير قابلة الانفصال بين ثلاثة عناصر: الإمبراطورية من جهة ما هي أرض وامتداد جغرافي وحدود، والإمبراطور من جهة ما هو صاحب السلطة والحاكم ومستند الحكم، والمجتمع من جهة ما هو مجموع الشعوب العائشة على هذا الامتداد الجغرافي والخاضعة لهذا الحاكم ولنظام حكمه.

في هذا السياق، كانت العروة الوثقى بين الديني والسياسي غير قابلة للانفكاك في عملية استمرار لموروث ثقافي إغريقي، كان من شأنه جَعْلُ السلطة الإمبراطورية قائمةً على أساس دينيّ رسميّ، وجَعْلُ المواطنيةِ الرومانية مُتجَلبِبَةً بالبُعد الديني، إلى درجةٍ كانت معها الثقافة الرومانية تعتبر أن أي مجتمع لا يسعه البقاء والاستمرار ما لم تُسانِدْه الآلهة وتضمن وجودَه. وهذا يعني أن الدين هو العروة الاجتماعية والسياسية التي تتأسس عليها هوّية الشعب وتنضح منها ثقافته، وأنه الضامن للتماسك والتوازن داخل المجتمع.

فبعد أن اعتنق الإمبراطور الروماني قسطنطين الكبير الدين المسيحي في أواخر القرن الرابع الميلادي، أصبحت المسيحية دين الدولة الرومانية الرسمي، واستمرّت في الغرب الأوروبي بهذه الصفة طوال ما يقارب الأربعة عشر قرناً بفضل المؤسسة الكنسية التي تمكّنت من فرض سلطتها الدينية إلى جانب السلطة السياسية، بما جعل التنافس الحتمي بينهما على من تكون لها الأولوية، عنصراً تقريرياً في التاريخ السياسي للدولة. وكانت نتائج هذا التنافس متعلقة بشخصية رأس الكنيسة من جهة، وبشخصية الإمبراطور أو الملك من جهة أخرى. إن الحدث الذي حصل بين الإمبراطور ثيودوسيوس الأول وأسقف ميلانو القديس أمبروسيوس في نهاية القرن الرابع الميلادي، أي منذ بداية الاقتران بين السلطتين الدينية والسياسية في الغرب، كان خير دليل على ذلك التنافس، وإشارة الانطلاق لما نتج من الاقتران بين الدين والدولة خلال المسار التاريخي للدول الدينية في الغرب، ولما أتى من أحداث وتطورات على المستويين النظري والعملي في واقع الدولة الدينية. فبعد أن قام الإمبراطور بحملة قمع عنيف ضد أهل تسالونيكا، ما أدى إلى ارتكاب المجازر بين صفوفهم، أبدت السلطة الكنسية اعتراضاً شديداً وطالبت الإمبراطور بالندم العلني وطلب الغفران من الله، فما كان من أسقف ميلانو إلا أن منع الإمبراطور ثيودوسيوس من دخول كنيسته، ما اضطرّ هذا الأخير إلى الخضوع لمشيئة الكنيسة. وكان من نتيجة ذلك الحدث أن بدأت الأسئلة الكبرى تطرح نفسها في ميادين الفكر السياسي، واللاهوتي والفلسفي، وعلى مستوى نظرية الحكم: من هي الجهة التي تضمن الوحدة بين الكون الإلهي والكون البشري؟ وبالتالي، من يضمن اللحمة الاجتماعية بين أعضاء الجماعة ويكون المستند لهوّيتها؟ هل هو الإمبراطور أم الكنيسة التي تفرض سلطانها على الإمبراطور؟

ثانياً: الحكم في الناس بالحقيقة المطلقة

هذا هو المدخل الرئيسي إلى الدولة الدينية في الغرب، التي استمرت ما يتجاوز الألف عام ببضعة قرون كان خلالها الاقتران جوهرياً بين الدين والدولة، بين العرش والمذبح، وبين الصولجان وعصا الأسقفية، أي بين السلطتين الدينية والسياسية. ومن الأسباب الأساسية التي تفسّر هذا العمر الطويل للدولة الدينية هو الشعور لدى الحاكم المسيحي بضرورة الدين ومؤسسة الكنيسة الجامعة، والشعور لدى السلطة الكنسية بضرورة الدولة وأجهزتها المدنية القادرة على فرض السلطة. لقد أصبح هناك موقعان للسلطة: الكنيسة والدولة، ولكنهما متلازمان في الممارسة وتطبيق السلطة

بين الرعايا، بمعنى أن الدولة بالنسبة إلى الكنيسة كانت تمثّل ضرورة الحماية، والكنيسة بالنسبة إلى الدولة كانت تمثّل ضرورة تمتين السلطة وترسيخها بين الناس.

انطلاقاً من هذه البنية للدولة الدينية في الغرب، نستطيع رسم الواقع الاجتماعي والسياسي كما يأتي:

١ ـ الشعب هو مجموع المسيحيين.

٢ ـ الرابطة بين أفراد الشعب التي تحدّد الهويّة الجماعية هي الدين المسيحي.

٣ ـ من ليس مسيحياً فهو خارج عن الجماعة، والتعامل معه كان من وجهتي نظر: من وجهة النظر الدينية كان يعتبر كافراً، ومن وجهة النظر السياسية كان يعتبر عدوّاً. وفي كلتا الحالتين لا يجوز التعامل معه إلا بالإلغاء والقضاء عليه.

٤ ـ استكمالاً للنقطة السابقة، كان لا بدّ من نشوء مبدأ التكفير، بمعنى أن السلطة الدينية تكفّر من لا يخضع لها خضوعاً تاماً بوصفه خارجاً عن طاعة الله، أي أنه لا ينتمي إلى هوية الجماعة الدينية، وأنه من الخوارج، والسلطة السياسية (أو الذراع الدنيوية) تنفّذ ما ينبغي للحفاظ على وحدة الجماعة وحمايتها من الخارجين عليها، ما أدى إلى نشوء محاكم التفتيش: السيف الدنيوي في خدمة السيف الروحي.

إن قوة هذه النظرية المؤسِّسة للسلطة، بوجهيها الديني والدنيوي، كانت تُستمَدّ من ثلاثة مستندات تشابكت وتداخلت لتجعل الدولة الدينية في الغرب قادرة على الاستمرار طوال تلك الفترة الزمنية:

١ ـ المستند اللاهوتي أو الفقهي

كان لا بدّ لهذه النظرية من تبرير دينيّ يستند إلى كلام الله الذي لا يزول، ولا شيء يستطيع تغييره. فمن جملة تلك المبرّرات اللاهوتية التي لا مجال لذكرها جميعها مع تفسيراتها وتأويلاتها في هذا المبحث، كان هناك بعض اللاهوتيين المرتبطين بالإمبراطور أو بأصحاب السلطة، أو كما نسمّيهم اليوم بفقهاء السلاطين، قد استنبطوا نظرية السيفين استناداً إلى الآية التي وردت في إنجيل القديس لوقا: «فقالوا يا ربُّ هَهُنا سيفان، فقال لهم: كفى»[1]. فاستخلصوا منها وجوب وجود سيفين في الدولة المسيحية: السيف الإلهي المتمثّل بالكنيسة صاحبة

---

(١) **الكتاب المقدس**، «إنجيل لوقا،» الأصحاح ٢٢، الآية ٣٨.

السلطة الإلهية، غير أن سيفها لا يعني أداة العنف والمحاربة، وإنما سيف الحقيقة المطلقة والقاطع بالحق، والفاصل بين الحق والباطل؛ والسيف الدنيوي الذي يستخدمه الحاكم الدنيوي لحماية الحقيقة الإلهية وفرض موجباتها وفرائضها ضدّ الكفار وأعداء الكنيسة ـ وهي جماعة المؤمنين بالمسيح ـ وبالتالي أعداء الله. وقد اتُخذ هذا التفسير لتبرير الجمع بين الدين والدولة. أما المستند النصّي الذي يبرّر امتلاك رجال الدين للسلطة المطلقة على الأرض، فهي الآية التي وردت في إنجيل القديس متى: «كلُّ ما تَربِطونَهُ على الأرضِ يكونُ مَربوطاً في السماء، وكلُّ ما تَحلّونَهُ على الأرضِ يكونُ مَحلولاً في السماء»[٢]. هذا الكلام الذي توجّه به السيد المسيح إلى تلاميذه مُكَلِّفا إياهم بحمل الرسالة والتبشير بها بين العالمين، كان على البعض من اللاهوتيين تأويله باعتبار أن رجال الدين هم الممثلون لتلاميذ السيد المسيح، وبالتالي فإنهم يحملون الحقيقة المطلقة ويمارسون باسمها سلطتهم بين أبناء الكنيسة، أي الأمة المسيحية والشعب المسيحي داخل الدولة الدينية المسيحية[٣].

٢ ـ المستند السوسيولوجي

انطلاقاً من مفهوم الدولة الدينية الذي سبقت الإشارة إليه، وهو استمرار للمفهوم الإغريقي الروماني الذي يربط بين الدين والمجتمع والدولة، فإن الرعايا الذين يعيشون داخل الدولة المسيحية هم مسيحيون، وبالتالي فإن قيادة الجماعة المسيحية تحتاج إلى سلطة قادرة على الحماية من جهة، وإلى تثبيت أركانها من جهة أخرى. إن من أبرز ما جاء من نصوص في هذا المجال هو «شرعة ثيودوسيوس» التي استند إليها «إعلان تسالونيكا»، حيث جاء ما يلي: «نحن الإمبراطور ثيودوسيوس أغسطس، نقرّر أن الذين يحقّ لهم أن يكونوا مسيحيين كاثوليكيين هم وحدهم هؤلاء الذين يخضعون للإيمان الذي حمله بطرس الرسول إلى أهل روما. أما الآخرون غيرهم، فإنهم من المجانين، ومن الكاثوليكيين الفاقدي الصواب، ويحملون جميعاً عار الهرطقة. فعليهم أولاً أن يتوقعوا الانتقام الإلهي، وتالياً عقابنا نحن بموجب القرار الذي توحيه لنا السماء».

---

(٢) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح ١٨، الآية ١٨.

(٣) خلال تلك الفترة الزمنية التي نتحدّث عنها، لم يكن هناك اتفاق كامل بين اللاهوتيين المسيحيين حول صحة هذا التأويل، بل اعتبره البعض الآخر محصوراً بالتعاليم المسيحية المتعلقة بالعبادات وأصول المحبة والتفاهم والسلام بين الشعوب، وبحقيقة وجود الله واليوم الآخر. وبطبيعة الحال، فإن الكنائس المسيحية اليوم لا تربط تفسير وتأويل هذا الكلام بالشأن السياسي لا من قريب ولا من بعيد.

٣ ـ المستند الفلسفي

كان للفلاسفة دور أيضاً في تأسيس نظرية الربط بين الدين والدولة. فكلنا يعرف مدى تشبّع الفلسفة الوسيطية بالفكر الفلسفي الإغريقي ومدارسه المختلفة، وعلى رأسها مدرستا أفلاطون وأرسطو. وعلى الرغم من اختلاف هؤلاء الفلاسفة في نظرياتهم وطروحاتهم الفلسفية والسياسية، حتى بين الفلاسفة المسيحيين أنفسهم، فإن أتباع الفلسفة الأرسطوية وجدوا في قول المعلّم الأول مادة غنيّة في مجال الفكر السياسي الواقعي. فالإنسان، بنظر أرسطو، كائن اجتماعي وسياسي بالطبع. أما بعض الفلاسفة المسيحيين الذين تبنّوا الفلسفة الأرسطوية أضافوا إليها استكمالاً السؤال: من خلق الإنسان على هذه الطبيعة؟ وسؤال الخَلق هذا لم يكن مطروحاً لدى أرسطو الوثني، بل إن مسألة الخَلق دخلت الفكر الفلسفي بعد انتشار المسيحية في الغرب. ولذلك كان من البديهي أن يكون جواب الفلاسفة المسيحيين الأرسطويين على هذا السؤال: إنه الله. فالله خلق الإنسان بطبيعته الاجتماعية، وبالتالي فهو الذي خلق المجتمع. وعليه فإن سَوسَ المجتمع وتنظيمه وإدارة شؤونه تحتاج إلى إرادة خالقه ومشيئته وتوجيهاته. ورأي الخالق موجود في كلامه، أي في كتابه المقدس. وهذا يعني أن مصدر السلطة في المجتمع هو الله، وكتاب الله هو المرجعية لهذه السلطة. وهذا لا يعني أنه لولا أرسطو لما استطاع الفلاسفة المسيحيون أن يؤسسوا لنظرية الدولة الدينية تأسيساً فلسفياً، ولكن المراد من هذا القول هو أن الاستناد الفلسفي إلى أرسطو كان واحداً من الإسهامات الفلسفية التي استعانت بها نظرية الربط بين الدين والدولة في الفكر السياسي الوسيطي.

نختصر خلاصة هذا الواقع بأن «ممارسة السلطة كانت تحصل باسم حقيقة مطلقة»، هي الحقيقة الإلهية التي تمتلكها وتمثلها الكنيسة، بحيث تسند بها شرعية السلطة الدنيوية المطلقة التي يحملها ويمثّلها الإمبراطور، أو الملك، أو الحاكم، باعتباره ظلاً لله على الأرض. والمطلق، بحكم طبيعته، لا يستطيع قبول الآخر، وإلا بطُلَ أن يكون مطلقاً. فعندما يصبح المطلق سيّد الواقع الأرضي والمحسوس، أي سيّد المجتمع والإنسان وشؤونهما كافة، ومعياراً للحق، فهو لا يستطيع إلا أن يفترس كل ما هو غيره أو خارجه أو نقيضه.

ولكن، بما أن الحقيقةَ المطلقة التي تستند إليها السلطة الحاكمة في الدولة، متجسّدةٌ في نصّ، من جهة، ومُستَملَكَةٌ بيد بشر محكومين بناموس التغيّر والتطوّر والفناء الطبيعي المحتوم من جهة أخرى، فإن الواقع الناتج من هذا التزاوج بين

العنصرين المتناقضين هو واقع متناقض ومتهافت بطبيعة تكوينه. فالنصّ يحتاج إلى تفسير وتأويل. واليدُ الماسكةُ السلطةَ لا يسعها إلا أن تجعل من المطلق أداة لفعل سلطتها في واقع متغيّر بطبيعته. فالتفسير والتأويل وسيلتان لتثبيت السلطة وترسيخ شرعيتها وصوابيتها، والسلطة وسيلة عليا لتوكيد صحة التفسير والتأويل بمشيئتها وبمقتضى مصلحتها: إنها حركة دائرية تبدأ من منتهاها، وتنتهي في مبدئها. وإذ تتعدّد السلطات بتعدّد أصحابها، وتتعدّد العقول المفسّرة للنصّ الواحد بتعدّد المصالح وبطبيعة الاختلافات غير المطلقة بين البشر، فإن التفسيرات والتأويلات تتعدّد أيضاً، وتنشأ من جرّائها الفِرَقُ والمذاهب الدينية المختلطة بالسياسة وطموحاتها. وبما أن كل تأويل للنصّ الديني كان يصدر عن سلطة تمسك بالشأنين الديني والسياسي، فإن كل تأويل كان يدّعي الحقيقة المطلقة إزاء التأويل الآخر. وما دامت الوسائل العليا للسلطة هي القوة والقهر والغلبة، فإن أوروبا الغارقة في النظريات الرابطة بين الدين والدولة، وفي التأويلات اللاهوتية المتعارضة والمتعادية، وفي الممارسات السلطوية المنافية لمبادئ الدين ولأصول الحكم العادل بين الناس، استفاقت على نشوء حركات عدة في الإصلاح الديني والسياسي، كان من جرّائها نشوب حروب دينية سياسية أغرقتها بالدم على مدى أكثر من مئة عام.

كيف الخروج إذاً من مستنقع الدم؟ فلا الدين قادر على ذلك لأنه مطلق، والمطلق غير قادر على التنازل والتسويات، ولا السياسة قادرة على ذلك لأنها مقترنة بالدين. والصراع بين المطلقات يتجاوز القدرة البشرية المنخرطة فيه وغير القادرة إلا على أن تكون أداةً له. إن الخروج من هذه الدائرة الجهنمية يستحيل العمل عليه من جوّانيتها ومن مكوّناتها الذاتية. فلم تكن تلك المهمة ممكنة إلا عن طريق الفلسفة التي أدت الدور الحاسم والصعب والخَطِر في آن، وعلى مدى طويل استغرق الجزء الأخير من القرن السادس عشر وطيلة السابع عشر والثامن عشر من تاريخ الحضارة الأوروبية.

ثالثاً: الحكم في الناس بالحقيقة النسبية

في نظر الفلسفة، كانت المشكلة قائمة في جوّانيتها على العناصر التكوينية الآتية:

١ ـ الدين هو الرابطة الاجتماعية التي توحّد الجماعة وتحدد هوّيتها.

٢ ـ الله هو مصدر السلطة الحاكمة في الدولة.

٣ ـ الله هو الذي خلق المجتمع.

٤ ـ لا يمكن حكم المجتمع إلا بموجب مشيئة الله خالِقِه.

٥ ـ أيّ اعتراض على السلطة، أو معارضة ضدّها، أو اختلاف معها، إنما هو اعتراض على الله، ومعارضة ضدّه، واختلاف معه.

٦ ـ أيّ تغيير في النظام الحاكم يستلزم تغييراً في كلام الله، وهذا مستحيل لأن الأرض والسماء تزولان، وحرف واحد من الناموس لا يزول: المطلق هو مطلق في مطلق الأحوال والأزمنة.

إن الاكتشاف الفلسفي الذي غيّر طبيعة المشكلة الألفيّة، وغيّر معها وجه الحضارة الغربية خصوصاً، والحضارة البشرية عموماً، هو فكرة العقد الاجتماعي. لقد ساهم في العمل على إنضاج هذه الفكرة فلاسفة كثيرون، اختلفت بينهم طروحات عديدة، واتجاهات متنوّعة، وخلفيّات أيديولوجية متناقضة، إلا أن جوهر فكرة العقد بقي واحداً ومشتركاً في ما بينهم، ما جعل مؤرخي الفلسفة يُدرِجون هؤلاء الفلاسفة جميعاً تحت عنوان: «فلاسفة العقد».

ليس من ضرورات هذا البحث الخوض في ذكر هؤلاء الفلاسفة[٤] مع شرح نظرياتهم، ومقارنة اختلافاتهم حول مفهوم العقد، وكيفية حصوله، ومبادئه، بل نكتفي بالتوقف قليلاً عند الأطروحة الأساسية التي قدمتها فلسفات العقد، ونختصرها بالنقاط الرئيسية الآتية:

أ ـ المجتمع (المنظَّم) اخترعه العقل البشري وفق سيرورة عقلية منطقية، من دون أن يستتبع ذلك، لاستقامة الفكرة، إنكاراً لوجود الله، ولا لفعل الخلق الإلهي للكون والإنسان. وهذا يعني أن هذه الفكرة لا تمنع أن يكون الله قد خلق الإنسان ومنحه عقلاً يكتشف به حقائق الكون، ويستنبط به الأفكار، ويخترع الإنجازات المتنوعة على هذه الأرض.

ب ـ ما دام العقل البشري هو الذي اخترع المجتمع، فإن على العقل أن يخترع له أيضاً آليّات تنظيمه، وطرق سَوسِهِ، وأنظمة الحكم، وأساليب ممارسة السلطة.

---

(٤) نكتفي بذكر البارزين منهم: توماس هوبس، وجان جاك روسّو، وعمانوئيل كانط، وجيورغ فيلهلم فرايدريش هيغل، وكارل ماركس. كما استمرّت هذه الفكرة بأشكال متنوّعة في زماننا المعاصر مع فلاسفة حلقة فيينا، ومدرسة فرانكفورت، وجون رولز. . .

ج ـ بدلاً من أن يكون الدينُ مرتكزَ البناء الاجتماعي، أصبح العقدُ مرتكزَ البناء، والرابطة بين أفراد المجتمع وهويّته الجماعية. ومن هذه الوحدة القائمة على مبدأ التعاقد تشتق جميع آليات التنظيم الاجتماعي.

د ـ ليس الله مصدر السلطة في المجتمع، بل أطراف العقد، أي الشعب.

هـ ـ ممارسة السلطة باسم حقيقة نسبية يتعاقد حولها أفراد الشعب وفق آليات يتواضعون عليها، ويستطيعون تغييرها وتعديلها وفق ما يفرضه الواقع التاريخي وتطوراته المستجدّة.

بنتيجة هذا التغيّر الجذري في النظر إلى الشأن البشري العام وتكوّن المجتمع وبناء الدولة، أصبحت العلاقة بين الدين والدولة في الغرب ترتدي معنى جديداً، وتفرض مبادئ ومفاهيم فلسفيّةً سياسيةً تأسست عليها أصولُ الديمقراطية الحديثة. فالمجتمع البشري يقوم على أساس العقد الاجتماعي الذي يُعَبَّر عنه بعبارة «إرادة العيش معاً»، وهذا يعني أنه فعل إراديّ يشترط وجود الحرية لكي يصحّ تحقّقه. من هنا ينشأ مفهوم «الإرادة العامة» التي بمقتضاها تتحدّد «المصلحة العامة» للجماعة وفق آليّات تحدّدها الإرادة الحرة المتوافرة لدى كل فرد من أفراد هذه الجماعة. وينتج من ذلك أن الشعب هو مصدر السلطة، بحيث يمنح شرعيتها للحاكم الذي يختاره الشعب لكي ينفّذ إرادته العامة وفق آليّات موائمة. ضمن هذه الصورة لواقع الحياة السياسية داخل الدولة، يصبح الدين شأناً متعلقاً بالحرية التي تكفلها الدولة للمواطنين، كما يصبح المعتقد الديني حقّاً لكل مواطن، بحيث يستطيع بموجبه أن يختار الدين الذي يريد، ويمارس طقوسه وعباداته بحرّية تامة ضمن ما تحدّده القوانين الضامنة لوحدة الجماعة وتماسكها.

من رحم هذه الطروحات الفلسفية التي استغرق إنتاجها قروناً من العمل الفكري، وما واكبه من أحداث سياسية واجتماعية، انبثقت فكرة التسامح التي استطاعت إخراج أوروبا من مستنقع الدم الذي كانت غارقة فيه. فحرّية المعتقد تقضي بأن يكون لكل إنسان حرية اختيار الدين الذي يريده لنفسه، لا أن يفرضه على الآخرين، أو أن يحكم الآخرين باسم مبادئ لم يختاروها بملء إرادتهم. فطالما أنت حرّ في اختيار معتقدك الديني والإيمان به، عليك الاعتراف بحرية الآخر أيضاً بأن يكون حرّاً في اختيار دينه ومعتقده، باعتباره شبيهاً لك وصنوك في الإنسانية. إن الخصائص البشرية، المادية والروحية، التي تجعل منك إنساناً حرّاً في الاختيار، هي نفسها متوافرة لدى الإنسان الآخر بما يجعل منه حرّاً مثلك في

الاختيار. وقد وضع الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط لمبدأ التسامح أساساً فلسفياً متيناً يقرّ بموجبه بضرورة الإيمان الديني وبأحقية البحث العقلي في الشؤون الإلهية والماورائية، غير أن موضوع الله ليس موضوعاً علمياً، كالمواضيع العلمية الخاضعة للتجربة، بحيث تنتج منها معارف وحقائق كلّية تثبت صحتها في كل زمان ومكان، وتخضع بالتالي لمعايير العلم المتقدم في مسار التحسين المعرفي والتصويب بالبرهان والتجربة. فعلى صعيد الدولة، وعلى صعيد الحياة السياسية العامة في داخلها، لا يغيِّر الاختلاف في المعتقدات الدينية بين الأفراد في أصول العقد الاجتماعي وإرادة العيش معاً بين أفراد الشعب. فبالإرادة العامة المؤسسة لوحدة الجماعة السياسية ومصالحها المشتركة، تضمن القوانين التي تصدر عن إرادة الشعب حقوق الأفراد والمجموعات في التديّن والمعتقد ضمن دائرة الحريات الخصوصية والشخصية، أما في ما يتعلق بالشأن العمومي، أي في الفضاء العمومي، فالقوانين التي تصدر عن إرادة الشعب أيضاً، تضمن المشتركات التي لا تحصى، والتي تقوم عليها المصالح العامة، وعلى رأسها وجود الكيان السياسي ووحدته، وأمنه الداخلي والخارجي، والحفاظ على الحياة المشتركة والعيش المشترك. وللتعبير عن هذا الواقع، شاعت في الأدبيات السياسية العربية عبارة «فصل الدين عن الدولة»، إلا أن المقصود منها، في التاريخ السياسي الغربي، هو فصل الكنيسة عن الدولة. وقد سبق وأشرنا إلى الدور الذي أدته مؤسسة الكنيسة في الغرب على الصعيدين السياسي والاجتماعي وعلى صعيد الحياة الخاصة لدى الأفراد. إن فصل السلطتين في الغرب لا يعني استبعاد الدين من حياة المجتمع والأفراد فيه، بل المقصود هو عدم استخدام المطلق الخصوصي في الحكم حكماً عمومياً بين الناس المختلفين في خصوصياتهم اختلافاً مشرّعاً بالقانون العمومي.

خاتمة

نستطيع البناء على هذه الأفكار من خلال المشاركة في الدفع بالفكر الفلسفي السياسي في مسار التطوّر والتقدم، انطلاقاً من تجارب الحضارة العربية والإسلامية قديماً وحديثاً، والبحث عمّا يناسبنا من آليات لتحقيق الديمقراطية الحديثة على الأسس التي يقوم عليها الفكر الإنسانوي الذي أنتج الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

تعقيب

(١)

حسن حنفي(*)

أولاً: مميزات البحث

١ ـ الوضوح والترتيب المنطقي والقدرة على الإقناع من دون جدال كثير. فالبحث له مدخل، وشرح للفكرة، ونتيجة، وخلاصة. وكل خطوة مرقمة عشرياً أو أبجدياً، وكأننا أمام موضوع رياضي خالص: مقدمات، واستدلالات، ونتائج.

٢ ـ البحث في الموضوع، في نشأته في الثقافة الغربية منذ العصر الوسيط حتى العصر الحديث من دون خلط بين الثقافتين الغربية والعربية.

٣ ـ الموضوعية والحياد في موضوع كثر التحزّب فيه، واتباع الأهواء والميول والعقائد المسبقة، بل والاستقطاب بين السلفيين والعلمانيين.

٤ ـ الوصف عن بعد، ورؤية الأشياء كما هي عليه، بحثاً عن الأصول الفكرية والسياسية، واحتواء تاريخ الغرب على مدى خمسة قرون بسهولة ويسر.

٥ ـ التركيز من دون إسهاب أو تطويل وتكرار؛ وهي سمة كثير من البحوث في الموضوع، ما قل ودل. فبالرغم من قصر البحث والعبارات البرقية، إلا أنه واف بالموضوع.

(*) أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة.

٦ ـ وضع الفكرة في إطارها التاريخي، نشأة وتطوراً، في الشكل والمضمون. فكل شيء من صنع التاريخ،على عكس الثقافة العربية الإسلامية التي تعتبر أصولها ومصادرها خارج التاريخ، وخارج الزمان والمكان. وهو موقف عقائدي، وليس موقفاً علمياً.

٧ ـ عدم وجود نموذج ثابت. فقد بدأت المسيحية بالتوحيد بين الدين والدولة في عصر آباء الكنيسة والعصور الوسطى. ثم غيّرت اختيارها إلى بديل آخر هو الفصل بينهما في بدايات العصور الحديثة حتى نهايتها. ولكل اختيار مبرّراته وحججه النقلية والعقلية. فالكتاب المقدس يضم كل شيء، ويمكن الانتقاء منه طبقاً للأهواء والرغبات. وحجج التوحيد بين الدين والدولة في المسيحية في عصر آباء الكنيسة والعصر الوسيط تشبه حجج السلفيين حالياً.

ثانياً: بعض المراجعات

١ ـ جعل المستند الفلسفي للتوحيد بين الدين والدولة أرسطو والأرسطية بحاجة إلى إعادة نظر. فقول أرسطو إن الإنسان كائن اجتماعي وسياسي بالطبع، لا يؤدي بالضرورة إلى التوحيد بين الدين والدولة، ولا إلى افتراض صانع للطبيعة، ولا إلى حاجة المجتمع إلى تنظيم إلهي مستمدّ من كتاب الله. الإله عند أرسطو محرك لا يتحرك، لا يعتني بالعالم. والعالم يتجه نحوه بالعشق.

٢ ـ لم يكن التسامح فقط نتيجة لفلسفات العقد الاجتماعي، بل أيضاً نتيجة الاعتراف بالرأي الآخر، وحقه في الاختلاف، وإيجاد نقاط التقاء بين الخصوم من دون أن يمتلك أحد الحقيقة المطلقة. العقد الاجتماعي ترابط بين الناس، والتسامح قبول للآخر، خلاف واتفاق. العقد الاجتماعي أساس عملي من أجل التعايش المشترك، والتسامح أساس نظري يقوم على تعدد الآراء والحوار بينها. فالحقيقة واحدة، والوصول إليها بطرق متعددة. والصواب متعدد، كما أكد الفقه القديم.

٣ ـ عالج موضوع التسامح، قبل كانط، لوك في **رسالة في التسامح**، بعد أن رأى التقاتل بين البروتستانت والكاثوليك، الذي أدى إلى مذبحة سانت بارتليمي. وكانط مرتبط أكثر بالسلام في كتيبه **مشروع السلام الدائم**.

٤ ـ أخطاء الثورة مثل الموقف من الكنيسة وممتلكاتها ورجالها، وإلغاء الرموز الدينية كالأعياد، والإرهاب المضاد مثل إعدام الملك من دون محاكمة، هي

ردود أفعال على تسلط الكنيسة وقيامها أيضاً بإصدار صكوك الغفران ضد المخالفين. وما حدث في الثورة الفرنسية الشهيرة، باسم الحرية والإخاء والمساواة، حدث في الثورة البلشفية أيضا باسم الاشتراكية.

ثالثاً: استكمال البحث

١ ـ يستكمل البحث بتوسيع خاتمة البحث وعدم الاكتفاء بالإحالة إلى الحضارة العربية الإسلامية قديماً وحديثاً. فما يهمّ العرب هو كيفية الخلاص من هذا الاستقطاب بين السلفيين والعلمانيين، بين التوحيد بين الدين والدولة أو الفصل بينهما.

٢ ـ توسيع أثر الرشدية اللاتينية في القضاء على سلطة الكهنوت والاعتماد على سلطة العقل وحده من دون النقل، وعلى النظر وليس التقليد، وعلى الفلسفة وليس اللاهوت. وهو ما يفيد السلفيين والعلمانيين في جعل النموذج الغربي من آثار النموذج الإسلامي، وأن الصراع بين الفريقين حالياً هو في الحقيقة صراع على السلطة.

٣ ـ تعميق أفكار هوبز في التوحيد بين الدين والدولة، وروسو لمعرفة كيف تحدث خلخلة سلطة الكنيسة بعودة الدين إلى الحياة الروحية بعيداً عن الدولة وإيثاراً لنظرية العقد الاجتماعي. وقد استمر كانط في هذا التيار الذي يجعل الدين مجرد تقوى باطنية، وليس نظاماً سياسياً.

٤ ـ لا يوجد نموذج واحد لعلاقة الدين بالدولة، ومن ثم ليس على الحضارة العربية الإسلامية تقليد النموذج الغربي. فقد تكون طبيعة الدين في الحالتين مختلفة. وقد يكون هناك إبداع عربي للعلاقة بين الدين والدولة غير النموذج الغربي المسيطر، الذي يغلب عليه رد الفعل ـ الفصل، على الفعل ـ التوحيد. والتراث الفقهي القديم فيه مادة فقهية يمكن تطويرها لخلق هذا النموذج الجديد.

٥ ـ بيان أثر النموذج الغربي في الثقافة العربية عند خالد محمد خالد **من هنا نبدأ**، وقاسم أمين في **تحرير المرأة والمرأة الجديدة**، وعلي عبد الرازق في **الإسلام وأصول الحكم**. فقد حدث ردّ فعل سلفي متشدد على الموقف العلماني، وهو ما زاد الأمر تعقيداً لشق طريق ثالث، وصعوبة أي تغيير عملي للوضع الراهن.

٦ ـ هل العلاقة بين الدين والدولة تتمثل فقط بقانون العقوبات والأحوال الشخصية، أي بالواجبات من دون الحقوق؟ فتطبيق الشريعة أيضاً يعني «الأرض لمن يفلحها» ضد الملاك الغائبين، وإعطاء العامل أجره قبل أن يجفّ عرقه، وأن المجتمع الواحد الذي فيه إنسان واحد جائع تبرأ ذمة الله منه.

٧ ـ تطوير مقولة «الإسلام نظام حياة»، نظام للحياة العامة، وليس فقط للحياة الخاصة. فهو نظرية سياسية تقوم على البيعة والشورى، بصرف النظر عن التفاصيل. وهو نظرية اقتصادية تقوم على المساواة والعدالة الاجتماعية. وهو نظام قانوني يقوم على استقلال القضاء. وهو نظام مدني يقوم على المواطنة للجميع بصرف النظر عن الدين والطائفة والعرق والعشيرة والقبيلة لحسم الخلاف بين الدولة الدينية والدولة المدنية الوافد إلينا من الغرب، ولا يفرق بين مسلم وذمّي، بين ذكر وأنثى، بين أبيض وأسود. فإذا كان الإسلام في نشأته قد دفع الوضع الاجتماعي إلى المنتصف، فيمكن للفقه المعاصر دفع التطور إلى النصف الآخر.

نعيب زماننا والعيب فينا وما لزماننا عيب سوانا

تعقيب

(٢)

أنطوان سيف(*)

أولاً: في شجون التعقيب على نصّ مختزَل

إنَّ المجهود الفكري الذي بذله د. أدونيس العكره في بحثه تحت عنوان «الدين والدولة في الأصول الفكرية والسياسية الحديثة»، لم يؤل معه إلى نصّ مُرسَل تتوارد فيه الأفكار والملحوظات بأدوات العطف والاستنتاج وحروفها، فتستبين المواقف والأحكام، ويرقى النص إلى وحدة أكثر ثباتاً ووضوحاً، وأكثر قابليةً للمناقشة بصيغته العمومية، كما في تفاصيله ومفاصله.

وإذ نحن أمام سلسلة من العناوين المتراتبة خلف أرقامٍ تُضمر أكثر مما تفصح، وإنْ كانت لم تفقد بوصلتها، فإنّ هذه تترك مجالاً واسعاً لقراءات شتّى، تنأى بالضرورة وبواقع هذه الحال، إلى أبعد من مقاصد الباحث ومقولاته، جاعلةً من عملية التعقيب عليها مغامرةً لا ترقى إلى ملازمة كافية للمقاصد المفترَضة.

هذه الصعوبة المنهجية لا تبتغي إطلاق عنان الانفلات من هذه العناوين، والشرود في تأويلات ملزمة، إذ إنّ «القراءة الشاملة» لهذا التراكم من الأفكار المنسلّة الواحدة منها من الأخرى تسبقها، أو من عنوانٍ أوسع تندرج تحته، تجعل القراءة التعقيبية (النقدية) الموازية ملازِمةً قدر الإمكان لها. فالوحدة الجدلية هي

(*) أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية.

في المطاف الأخير خيار وتنوُّع ومجازفة لها تبريراتها؛ «فالأصول الفكريَّة والسياسية الحديثة»، كما يقول عنوان البحث، تبدو أوسع من تلك التي ينطلق منها الباحث، وينحاز إليها. فالاقصاء هنا لكثير من «الأفكار الحديثة» هو ضرورةٌ، غالباً ما يتم اللجوء إليها من غير الإشارة إلى معايير الاختيار. فالحرَّيات العامة، وبخاصة حرية المعتقد أو الضمير، وحقوق الإنسان، والديمقراطيَّة. . . تبدو ـ إن سيقت من غير تبرير ـ كموقف أيديولوجي لا يخفِّف من غلوائه كونُه الأكثر انتشاراً من بين قيم حياتنا العامة «الحديثة»، وبصرف النظر عن الخلاف، المضمر أكثر من المفصوح عنه، حول معانيها، وبالتالي المواقف من تطبيقها. فالنزعات الاستبدادية التي تظهر عند بلوغ السلطة، لم تفتأ تنادي بهذه القيم نفسها، وتستمر في اعتبارها قاعدةً لسلوكها الذي لا تعترف باستبداديَّته. «والدين والدولة» في هذا العنوان أيضاً (وهذا ما يُظهره تسلسُل العناوين في صفحات هذا البحث) هما، هنا حصراً، وعلى التوالي: الدين المسيحي والدولة الغربية الأوروبية، وإضافة الأمريكية إليها بدءاً من مطلع القرن العشرين.

وبهذا يبدو بحث د. العكره، في هذه الندوة التي عنوانها «الدين والدولة في الوطن العربي»، بحثاً مساعداً إيبيستيمولوجياً، على سبيل المقارنة، نظراً إلى واقع ابتعاد تطبيقاته الخصوصيَّة على بيئة، أو بيئات، «الوطن العربي» الإسلامية عموماً. إلا أنّه يتخذ دلالةً مهمة ضمن هذا الإطار بالذات، عندما ندرك أن عبارة «الدين» لا تخلو من الاختزال عندما تُذكر من غير نعت أو مضاف إليه. إذ ذاك يتضمَّن المفهوم، حكماً، مقارنات عدَّة بين أديان مختلفة. هذا الموقف المقارن هو في غاية «الحداثة» (العبارة التي وردت في عنوان البحث)، وهو القاعدة الفكرية الأساسية لما أُطلق عليه تسمية «علم الأديان» المقارن.

هذا الإيضاح الأوَّلي حول عنوان البحث الذي يجب قراءته على أن مقصوده «الدين المسيحي» (أو المسيحيَّة) و«الدولة» في مجتمعات مسيحيَّة، أو ذات أغلبية سكانية مسيحية (غربية ولكن ليس حصراً بالضرورة)، يفتح الباب على القراءة (الاحتمالية) التي يمكن أن نستلَّها من هذه الأفكار/العناوين التي «تؤلِّف» هذا البحث. وهي قد تتعدَّى إلى «قراءات» احتماليَّة، ولا سيَّما أنَّ أصحاب العلاقة الفعليّين (الغربيّين) المندرجين تحت هذا العنوان لم يعودوا يستسيغون، منذ قرون، التسميات الدينية (المسيحيَّة) لا لمجتمعاتهم ولا لدولهم. وبعضهم بات يرى في هذه التسميات، فضلاً عن الخطأ وعدم الدقة في التوصيف، مخالفةً دستوريَّة، وحتى «ثورةً مضادة» تأتي على شكل مؤامرة سياسية، وليس مجرَّد هفوة كلاميّة

(فإذا كان يُسمَح، على سبيل المثال لا الحصر، لأيّ كان بأن ينعت الدولة الفرنسية بأنها مسيحيَّة، تطبيقاً لمبدأ حريّة التعبير، فليس مسموحاً بالتأكيد لأيِّ موظفٍ رسمي فرنسي بتوصيف دولته بأنّها مسيحية!).

ثانياً: في مقولة «المسيحية دين ودولة»

ينطلق د. العكره من فكرة مركزية عنده هي أن «المسيحية دين ودولة»؛ وله على ذلك ثلاثة أدلة، أو مظاهر وواقعات تاريخية:

١ ـ الشعائر والرموز القديمة والمستمرة التي تشير إلى هاتين السلطتين، ويذكر منها: العرش (للحاكم)، والمذبح (الكنسي) مقابلَه وشبيهه؛ والصولجان الإمبراطوري أو الملكي، وعصا الأسقفية الديني؛ وشعار (أو نظرية) السيفين.

٢ ـ دليل تاريخي: نشوء الإمبراطورية الجرمانية المقدَّسة في أوروبا عام ٩٦٢م حتى مطلع القرن التاسع عشر (١٨٠٦).

٣ ـ أدلة تاريخيَّة أخرى تثبت التجاذب المستمر بين سلطة الإكليروس (الدينية) وسلطة الحاكم (الدولة).

إلا أنَّ الباحث يتجاهل هنا الجدل الواسع حول هذه المقولة (المسيحية دين ودولة) بين المسيحيين أنفسهم، والمستمر إلى الساعة بأشكال ومواقف مختلفة، بحسب الظروف والمجتمعات. لقد طرح الباحث هذه المقولة كمسلَّمة ماهويَّة محايثة. فإذا كان معروفاً أن قسطنطين الأول (٢٧٢ ـ ٣٣٧) كان أول سلطان (إمبراطور روماني) مسيحي، والقاعدةَ الأساسية التي منها انتشرت المسيحية في الإمبراطورية الرومانية القائمة، فهو، عندما جعل إله المسيحيين فوق سلطة الإمبراطورية، فإنَّه لم يفعل أكثر من استعادة تقليد روماني وثني (متمثِّل بشعار بصري) كان فيه إله «الشمس التي لا تُقهر» (Sol Invictus) فوق سلطة الإمبراطور، وليس لأن المسيحية هي بذاتها دين ودولة! فهي نشأت وانتشرت وثبتت نصوصُها المقدَّسة خارج ممارسة سلطة الدولة، وعلى وقع اضطهاد الدولة القائمة لها. وعندما جعل قسطنطين يومَ الأحد الأسبوعي يوم عطلة إلزامياً في «دولته»، فلأن الأحد كان يوم الشمس الوثني الروماني. لذا قال مؤرخون إن قسطنطين أدخل التقاليد الوثنية في الديانة المسيحية، فحوَّل بذلك المسيحية إلى ديانة وثنيَّة جديدة (وثَّنَها)؛ والأمر لم يتم من غير عنف، بحسب المؤرخ رامسي ماكمولن (Ramsay MacMullen). وقسطنطين لم يقطع أيضاً مع تقليد الإمبراطور السابق ديوكليتيان بأن الإمبراطور

هو قاضٍ أكبر، ويحمل أيضاً، مع هذا اللقب، ألقاباً رومانية عدَّة، أي سلطاتٍ عدة، ومن بينها السلطة الدينية التي يقضي فيها. أمَّا التوحيد الإلهي فأصبح أيديولوجيا الدولة الرومانية لدعم وحدة سلطة الإمبراطور (قسطنطين)، بينما التعدُّد الإلهي كان يوافق الحالة الرسميَة السابقة للإمبراطورية التي كان فيها أربعة أباطرة حكَّام مقاطعات الإمبراطورية الأربع (Tetrarchy). خلاصة القول، إن المسيحية نشأت وتأسست وانتشرت في بلاد عدَّة، ولم تعرف سلطةَ دولةٍ مناصرةٍ لها إلا بعد أكثر من ثلاثة قرون على ظهورها التاريخي الأول. لذا ليس في الإنجيل حكم إلهي على الدولة الرومانية، ولا على علاقة عضوية بين المسيحية والدولة. هذه العلاقة بدأت مع قسطنطين منذ مطلع القرن الرابع الميلادي. واستمرت مع سلالته وخلفائهم، حتى ظهرت، كما يلاحظ جورج خضر، فكرة الـ synergie، أي التناغم بين الكنيسة والدولة، مع مراعاة استقلال كل منهما عن الأخرى. وهذه العبارة مستوحاة من العمل «المتناغم» (أي المتعاون) بين أعضاء الجسم الحيّ لإتمام عمل معيَّنٍ للجسم على أكمل وجه. هذا من حيث المبدأ، أمَّا من حيث التجربة التاريخية، فالتجاذب بين الهيئتين السياسية والكنسية اللتين ترأسان الجماعة البشرية ذاتها، كان من الثوابت.

يجدر التنبُّه في هذا المجال إلى أنَّ مقاربة موضوعة علاقة الديني بالسياسي ينبغي ألاَ تقتصر على قراءة النصوص المقدَّسة وحدها، وعلى تفاسيرها اللاحقة. فالقاعدة ههنا ذكرَها المؤرِّخ وجيه كوثراني في كتابه **الفقيه والسلطان**، وهي التالية: «يجب قراءة النصوص (الدينية) بالتساوق مع التجربة التاريخية وحيثيَاتها». فعلى الرغم من التلازم التاريخي بين الدين والشأن العام الرسمي والمجتمعي، فهناك مع ذلك وباستمرار تبايُنٌ وتجاذُب وعدم اندماج بين السلطتين الدينية والسياسية، في الإسلام كما في المسيحية، تاريخياً. إلاَ أن التجربة الإسلامية، بحسب كوثراني، شهدت مصادرةَ السلطة السياسية للولاية الدينية في الدولة العثمانية وفي الدولة الصفويَة، إلى أن سيطرت برأيه الدولةُ في العالمين العربي والإسلامي على السلطة الدينية سيطرةً شبه تامة في التاريخ الإسلامي الحديث، هدفت منه إلى مضاعفة استبدادها وتعزيز شرعيَّة سلطتها، إلى جانب عناصر أخرى تعزِّز هذه السلطة شرعيَّتها بها. الامر الذي أعطى انطباعاً بتقدُّم السلطة الدينية في الدولة، بل تماهيها بها، في الإسلام كما في المسيحية، قبل إعلان بعض الحكومات الحديثة (الغربية أولاً) استقلاليتها التامة، وأحياناً عدائيتها العلنية، إزاء الهيئة الدينية. وأحياناً كثيرة، كان ثمة مظهر من «التكامُل» بين

الفقيه والسلطان، يقول المؤلِّف بصدده: فالفقيه قاضٍ يقدّم المشورة للسلطان التي تساعده في اتخاذ بعض القرارات السياسية على ما يبدو، كما كان قسطنطين الإمبراطور قاضياً كنسياً أيضاً يقدّم المشورة للسلطان، أي لنفسه!

ثمة كثرة من اللاهوتيين المعاصرين يرون أن المسيحية «دين لا دولة»، وذلك استناداً إلى نصوص إنجيلية، مثل قول المسيح: «مملكتي ليست من هذا العالم»؛ وقوله: «أُعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»... ذلك، على سبيل المثال لا الحصر، موقفُ اللاهوتي المعروف المطران جورج خضر، ذي المكانة المرموقة المعروفة في الأوساط اللبنانية خصوصاً: الدينية، المسيحية والإسلامية، وغير الدينية على حدّ سواء، وبصرف النظر عمّا إذا كان المجتمع الذي تتولىً شؤونه الدولة موحَّد المذهب الديني أم متعدِّد المذاهب الدينية. وإذ إنَّ المرجعية الدينية والسلطة السياسية ليسا متماهيَين لا في الماهية والجوهر، ولا في الوظيفة والمواقف العملية، فلا بد من أن يكون واضحاً وصريحاً فصلٌ تام لممارسة السلطة السياسية عن ممارسة السلطة الدينية واجباتِها. علمنة الدولة هذه، بنظامها الديمقراطي، هي برأيه الأكفأ على صون حقوق الإنسان كاملةً، ومنها الحريَات العامة لكل المواطنين المتساوين في الحقوق والواجبات، ومن بين هذه حرّيةُ المعتقد الديني والممارسة العلنيَّة لشعائره من غير إكراه. لذا «ليس للمسيحيين امتياز في أيِّ بلد، ولا ينبغي أن يكون لهم»...[1]. وتجدر الإشارة إلى أنَّ هذه المواقف الفكرية المعاصرة تأتي في سياق تقليد لاهوتي مسيحي عريق يرقى إلى القديس أغوسطينوس من القرن الخامس الميلادي، ذي المكانة المرموقة في تاريخ المسيحية، وبخاصة كتابه الشهير **مدينة الله** المثلى المتميِّزة من مدينة البشر القائمة والممارِسة سلطانها على جماعة في حيِّز معينً.

إنَّ التلازم التاريخي بين السلطتين السياسية والدينية لا يجعلهما متماهيتين لا في الجوهر والمعنى، ولا في المواقف العملية والسلوك. فالمسار التاريخي لهذا التلازُم ترسمه نوعية الرجال النافذين في الهيئتين والظروف العامة المختلفة التي يعايشونها ويواجهونها.

إلا أنَّ الباحث لم يشأ أن يقارب هذه المسألة بموقف المؤرِّخ، مؤرِّخ الأديان، مفضّلاً عليه الموقف الفلسفي الذي جعلَه الأساس الذي اعتمده

(١) جورج خضر، «الكنيسة والدولة،» **النهار**، ٢٨/ ٣/ ٢٠٠٩.

المسيحيون لتصوُّر واقعهم الاجتماعي، أي السياسي، مستشهداً بقول أرسطو: «الإنسان حيوان اجتماعي وسياسي بالطبع». فهكذا، برأيه، «الفلاسفة المسيحيُّون تبنُّوا الفلسفة الأرسطوية» (كذا)، و«بما أن الله خلق الإنسان والمجتمع، فإن قيادة المجتمع تحتاج إلى كتاب الله، مصدر السلطة في المجتمع، وكتاب الله هو المرجعية لهذه السلطة».

إنّ هذا النصّ المكثّف للباحث لا يترك إبهاماً كبيراً حول ما ذُكر أعلاه. فقوله باحتكار أرسطو للفكر الفلسفي المسيحي (ومن غير ذكر أسماء وتواريخ محدَّدة!) يبدو مكابرةً تأريخية حتى في المجال الفلسفي نفسه (إشارةً إلى انقسام اللاهوتيين المسيحيين «الفلاسفة» الكبار على مدى القرون الوسطى وحتى مشارف العصور الحديثة، بين تيَّارَي الأفلاطونية «المثالية» مع أوغسطينوس خصوصاً، والأرسطية «الواقعية» التي بات ممثِّلُها في الفكر اللاهوتي المسيحي منذ القرن الثالث عشر الميلادي توما الأكويني. هذان الكبيران، بالإضافة إلى لاهوتيِّين «فلاسفة» آخرين، باتوا لاحقاً من القدِّيسين المكرَّسين في الكنيسة الكاثوليكية. واعتباره اجتماعية الإنسان مبرّراً لجعل كتاب الله (الإنجيل) مرجعيةَ السلطة السياسية (أو الاجتماعية)، لا يستوي مع المقدّمات الواهية المذكورة أعلاه، ولا مع الوقائع التاريخية المعروفة، بأكثرها. أمّا البرهان على أنَّ «الخروج من مستنقع الدم» (أي الحروب المذهبيَّة المسيحية الأوروبية) ما كان إلا بالفلسفة عموماً، والرشدية (نسبةً إلى ابن رشد) اللاتينية خصوصاً، وأحد ممثليها سيجر دي برابان، وصولاً إلى عصر النهضة الأوروبية... ففيه اختزالٌ لعدد من العوامل الوضعية التاريخية (غير الفلسفية) التي لا مجال للتوسُّع فيها ههنا.

ويصل الباحث سريعاً إلى مرحلة «فلاسفة العقد» الاجتماعي والأنوار (روسو وهوبس)، حيث اعتبر «العقل هو الذي اخترع المجتمع» (كذا). وبذلك «لم يعد الله مصدر السلطة، بل أطراف العقد، أي الشعب»... إلخ.

هذه القفزة التاريخية الكبرى التي قام بها الباحث (بصرف النظر عن حيثياتها، ومراجعها المكتوبة)، والاستنتاجات التي خلص إليها منها، للوصول إلى الثورة الفرنسية ودورها في فصل الدين عن الدولة، على أنه رمز التقدُّم البشري ونهايةُ تاريخ العلاقة المتوتّرة بين سلطة الدولة وسلطة الكنيسة (الكاثوليكية)، تأتي في سياق اضطراب هذا النصّ وغيابِ بوصلة منطقه... (وعذرُه أنّه دوَّن اضطراراً على عجلٍ، كما سبق ذكرُه، وبشكل عناوين متلاحقة).

ثالثاً: المفاصل التاريخية في علاقة البابوية بالدولة

إن المفاصل التاريخيّة المهمّة في مسألة علاقة الدين بالدولة في التجارب المسيحية (الأوروبية) هي فعلاً أكثر تشعُّباً وتعقيداً مّما ذُكِر. فالمؤرخون يرون أن القرن الثالث عشر الميلادي كان ذروة سيطرة الكنيسة الكاثوليكية في مختلف المجالات، وبخاصة في المجالات السياسية، إذ كان البابا ينصّب الملوك والأمراء ويعزلهم على امتداد القارة الأوروبية، بحيث وصل الأمر ببعض الحكّام إلى القول إنهم باتوا «تابعين للسلطة الدينية»، ولكن حدثت بعد ذلك وقائع متتالية أضعفت السلطة البابوية، ومنها حينذاك الاكتشافاتُ العلميَّة والجغرافية والاختراعات التي وقفت المؤسسة الدينية ضدَّ بعضها، لأنها تناقض جوانب من التراث الذي تعتبره الكنيسة من الحقائق الثابتة، وهو من صلب شعائرها وممارساتها، واعتمدت العنف بحق مبدعيها ومروِّجيها، الذي وصل إلى الإعدام بالإحراق، قبل أن يتكشَّف لها خطأ مواقفها وظلمها الكبير، ويعقب ذلك تراجعها عن بعض هذه المواقف. فاكتشاف مركزيّة الشمس، لا الأرض، ووقوف كبار علماء أوروبا مؤيدين له، على الرغم من التهديدات الكَنسية، كان له دلالة زلزال معرفي شجّعَ العلماء والمفكِّرين هناك، وعلى إثرهم العديد من غير العلماء، على المسّ بالتقاليد الموروثة التي انكشف رويداً رويداً عدم صحّة كثيرها؛ وكان لاكتشاف أمريكا دلالته بأن ثمة جديداً غيرَ معروف من القدماء وأتباعهم، هو بانتظار مغامرات الأجيال الجديدة. التجرُّؤ على طلب الجديد الذي يحمل حقائق غير مسبوقة، وتخلخل الثقة بالقديم الذي لم يعد يحمل صدقيّته إلا من ثقل إرثه، جعلا المرجعية العقلية الحرَّة أساسيةً. البروتستانتية كانت معركة داخلية، كسرت الهيمنة المطلقة للكنيسة، أي للسلطة الدينية في سلوك الأفراد والمجتمع، وفي قرارات الدولة خصوصاً. «عصر الأنوار» حرَّر العقل من كثير من الموروثات، وفتح آفاق الفكر. الثورة الفرنسية كانت قاسية في معاقبة أتباع الدين، فصادرت الممتلكات والمؤسسات الكنسية العريقة التابعة للرهبنيات، وألغت الرهبنيات نفسها منذ عام ١٧٩٠ . . . الثورة الصناعية أفضت إلى آلات وأدوات غير مسبوقة سخَّرت الطبيعة، وإلى عالم مضطرب معيشياً واجتماعياً، ولكنه لا يشبه المؤسسة الدينية القديمة، لا بأفكاره ولا بآلاته. . . وفي عام ١٩٠٥ قامت فرنسا بإصدار قانون الفصل التام بين الدين والدولة.

هذه المتغيّرات، باختصار شديد، كان لها بدورها أثرٌ في سلوك المؤسسة الكنسية نفسها التي بادرت إلى الردّ بقيامها بإصلاحات موازية ذات رؤى تحديثية،

كان آخرها مقرّرات «مجمع الفاتيكان الثاني» في الفترة (١٩٦٢ ـ ١٩٦٣) التي أفضت إلى نشر التعليم العالي في أوساط الإكليروس، والالتزام بنشر التعليم، وتحسين الظن بالعلوم ومختلف إنجازاتها لدى المؤمنين من أتباعها، وإنشاء المؤسسات الاجتماعية كالمستشفيات، ومساعدة المحتاجين، والتخلي عن عدائية مقاومة كل جديد. . .

لقد بانَ للمؤسسة الدينية المسيحية (الكاثوليكية خصوصاً) في أوروبا صغرُ حجم سلطتها الروحية أيضاً في رحاب عالم واسع لا يشكّل الكاثوليك أكثريّته: فانتشار الإسلام، والتنبُّه إلى الحجم الكبيّر للبوذيّة، وتقلُّص آفاق التبشير، وصولاً إلى توقُّفه شبه التام. . . حضَّ الكنيسة على التأقلم مع أوضاع لم تعهدها من قبل تقوم على العيش في كنف أنظمة سياسية معادية لها، من غير التنازل عن مطلبها الأساسي في حرية ممارسة الشعائر الدينية ومتطلباتها، خصوصاً بعد انتشار الأنظمة السياسية الشيوعية الملحدة علناً في شرق أوروبا تحديداً، وشرق آسيا، وكثرة أنصارها داخل البيئات الغربيَّة نفسها، والتضييق عليها فيها، وفي سواها، ولكن بشكل أقلّ، في أنظمة سياسية أخرى، غربية وغير غربية.

ثمة اليوم تعايش بين سلطة الكنيسة (الدين المسيحي) بمختلف مذاهبها، والدول الغربية التي يعيش فيها أغلب أتباعها، انسحب على مواقفها المماثلة إزاء باقي الأنظمة السياسية المختلفة الحاكمة. ولكن، مع ذلك، ينبغي ألا يُستهان بهذه «السلطة» الكنسية في الحراك المجتمعي والسياسي، التي أظهرت آخرَ عرضِ قوةٍ لها في بولندا في زعزعة المنظومة الشيوعية فيها أوّلاً، وفي غيرها تباعاً، في نهاية القرن المنصرم. وليس من المستبعد أن يتكرّر ذلك في دول ذات أكثرية سكانية مسيحية خصوصاً (أي الغربية الديمقراطية: الأوروبية والأمريكية والأسترالية)، إذا استجدّت له ظروف موضوعية، وعلى رأسها قمع حريات عامة تكون بعض الممارسات الدينيةُ من بينها.

رابعاً: مفهوم السلطة الدينية والسلطات غير المحدّدة

إلا أن فكرة السلطة باتت اليوم، ولا سيَّما في الأنظمة الديمقراطية العلمانية، وفي ظل واقع العولمة، أكثر تعقيداً، وغير قابلة للرصد السريع والعفوي. فلئن باتت السلطة السياسية والسلطات الفرعية الداخلة في كنفها بمنأى، من الناحية الرسمية، عن ضغوط أية سلطة خارجها، ومنها «السلطة»

الكنسية، فثمة سلطاتٌ عدَّة مرمَّزة، مضمرة، فاعلة خارج وعي فاعليها المباشرين، ينبغي ترصُّدها بوسائل علمية، وضعية وإنسانية مختلفة، وينبغي تأويلها وكشفها. وثمة دوماً سلطات داخل السلطة البائنة، وسلطات واجهة لسلطات مضمرة. . . فالسلطة لا تبدو ضرورةُ تجلّيها الظاهر إلا حين يتم تهديد القيم والمصالح العامة للجماعات البشرية، فتبادر هذه إلى تأكيد هوّيتها بالدفاع عن هذه المصالح والقيم كموقف دفاع ذاتي غير قابل للتنازل. هذا يعني أنّ السلطة، أية سلطة، ينبغي تأكيدها (أي خلقها) باستمرار، وإلا تؤول إلى الاضمحلال والبور، في إطار عالم يزداد تعقيداً، ويزداد عنفاً وتمادياً في تداخل عوامل السيطرة وأدواتها فيه.

لقد قام اللاهوتيون المعاصرون، المنفتحون منهم بشكل خاص، بمجهود فكري كبير لجعل القيم الكبرى التي باتت عنوان هذا العصر (كالحرية، والمساواة، والعدالة بمختلف أبعادها، واحترام الآخر ومساعدته كفعل محبَّة، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، وطلب العلم. . . إلخ) بأنّها في حقيقتها تجسيدٌ لتعاليم الدين المسيحي. وهذا يدل على اتجاه حديث في أوساط النخَب الكنسية إلى الانخراط في ثقافة إنسانية شاملة ليست كلها، ولا معظمها، من إنجاز المسيحيين. أمّا المطالب الكنسيّة المخصوصة المطلوب تحقيقها من قِبَل سلطة الدولة المعنيَّة، فهي تنحصر تالياً، بالنسبة إلى الكنيسة، في أمور قليلةٍ يدور حولها راهناً خلافٌ أخلاقي واسع، وهو ليس خلافاً دينياً حصراً، مثل رفض الإجهاض، وزواج المثليين، وأساليب منع الحمل ومستلزماته الاستشفائية، وغيرها. . . كل ذلك يُطلَب تحقيقُه، كسواه من المطالب العامة، من السلطة السياسية (الدولة ذات النظام الديمقراطي، أي حكومتها الحالية)، بالوسائل الديمقراطية المرعيَّة الإجراء. وهذا يعني أن «السلطة» الكنسية تمارس بذلك «سلطتها»، أي ضغطها، على الدولة (الحكومة)، كما تفعل أية مؤسسة أخرى غير حكومية، ما يدلُّ، من المنظور الواسع، على تكيُّفها الكبير مع وقائع عدة من هذا العصر وقيمه. فسلطة الدولة الديمقراطية هي في المطاف الأخير محصّلة سلطات عدة، بدءاً من الانتخابات النيابية الحرة التي يساهم فيها أتباع الكنيسة باختيار أركان السلطة السياسية التي يعتبرونها الأجدر على تحقيق القدر الأكبر من مصالحهم الفردية والجماعية الكنسية، واستمراراً بمختلف وسائل الضغط السلمي المشروعة المعروفة على مدى المرحلة الزمنية التي تسبق الانتخابات التشريعية التالية. هذا الائتلاف الواسع على مستوى السلطة التشريعية والتنفيذية، في النظم الديمقراطية، يُسقِط التصوُّر القديم لـ «سلطة» الكنيسة المهيمنة على الحياة العامة،

على شاكلة النمط البائد للحزب الحاكم الواحد المستبدّ بالسلطة السياسية، الذي ينازع آخر نماذجه الاشتراكية والقومية، وتحفُّز غيره ليبني على أنقاضه ما يخشى أنّه النموذج ذاته، ولكن بمضامين مختلفة.

إنّ السلطة الدينية، مهما بلغت من شأو، هي في المطاف الأخير سلطة داخلية، داخل بيئة دولتها. أمّا امتداد سلطتها إلى خارج هذه الحدود، فهو مسألة توافقيّة ومشروطة بعلاقات خارجية لا يمكنها التحكّم التام بكل عناصرها أينما كان، وبنمط واحد، هنا وهناك.

تبدو الأزمة الكبرى هي امتداد السلطة الدينية خارج حدودها الدينية والمذهبيّة، أي في مواقفها تجاه أهل الديانات والمذاهب الأخرى التي تقطن في مجال سلطان دولتها. وعلى الرغم من الجهود التي تبذلها مؤسسات دولية، ودول، يبقى ثمة احتقان عدائي يذهب باتجاه الآخرين، الأقليات الدينية والعنصرية واللغوية والجهوية. ففي استطلاع صدر أخيراً عن مركز بيو الأمريكي للبحوث عن الفترة الممتدة من عام ٢٠٠٩ إلى عام ٢٠١٢، فإنَّ وضع الحريات الدينية يتردّى في القارات الخمس، وانتهاكات حرية العبادة تسجل تصاعداً واضحاً ومتزايداً، إذ إن ٣ من ٤ أشخاص حول العالم يعيشون في بلد يفرض قيوداً شديدة على الحريات الدينية و/أو يشهد كراهية اجتماعية تجاه أتباع ديانة معيَّنة. ويُعزى ارتفاع هذا الرقم إلى الاكتظاظ السكاني في بعض البلدان الأكثر تقييداً للحريات الدينية، ففي عام ٢٠٠٩ كان ٣١ بالمئة من الحكومات تفرض قيوداً على الحريات الدينية. وفي عام ٢٠١٠ أصبحت النسبة ٣٧ بالمئة من حكومات ١٩٧ بلداً شملها الاستطلاع. وهذه القيود الحكومية استهدفت المسيحيين في ٩٥ بلداً، والمسلمين في ٧٤ بلداً، والسيخ والزرادشتيين في ٤٠ بلداً، واليهود في ٢١ بلداً، والهندوس في ١٣ بلداً، والبوذيين في ١١ بلداً[٢].

خامساً: آفاق مستقبلية في تقاطع السلطات الدينية والسياسية

مضمون هذا التعقيب لا يجاري الروح التفاؤلية التي أنهى بها الباحث مطالعته، ولا يسعى في المقابل إلى إرخاء نقيضها التشاؤمي. إنّه بالحقيقة تنبيه إلى أنَّ قيمنا الكبرى ليست بغنىً عن نضالنا المشترك للدفاع عنها بجرأة وانفتاح

(٢) صحيفة **السفير** اللبنانية، نقلاً عن: صحيفة **لوموند**، ٢٠١٢/١٠/١٢، صفحة قضايا وآراء.

وتعاون إلى أقصى الحدود. وأنجع وسائل الحماية من هذه الآفات التي تجد أسبابها، على النطاق القريب والبعيد، في بنى عميقة الجذور قائمة على الجهل وسوء الفهم وفقر الفكر النقدي، قد تكون في المباشرة بنشر تعليم علم الأديان المقارن الذي يعيد «موضعة» الإيمان الذاتي من أجل امتلاكه بوعي ومسؤولية، واكتشاف المشترك الإنساني والروحي فيه الذي يتجاوز الأنانيات الفردية والانغلاق الجماعي، ويفتح آفاق العمل الحضاري البشري المشترك.

لقد عانت المؤسسة الكنسية، الكاثوليكية خصوصاً، اتهامات عدة، سنداً إلى معايير سياسية وأخلاقية لم توافق على كثير منها، ومن غير دراية كافية منها بأسبابها ودوافعها البعيدة، منها آفة المركزية الأوروبية وتبعاتها الكولونيالية. كما أنها لم تستفد كثيراً من الاكتشافات والمساءلات الأنثروبولوجية الحديثة حول الديانات والثقافات المختلفة إلا بعد تأخُر طويل، ولا من تقنيَّات التواصل البشري المتعددة والمواصلات الميسّرة، وتلكأت في انخراطها في عالم باتت أغلبية حدوده السياسية والجغرافية بعيدة كلياً من أن تبقى حواجز بين البشر. والأخطر من كل ذلك تاريخُها «السلطوي» الطويل المتآزر مع سلطات الدول في ممارسة القمع والحرم والسَجن والتعذيب والإعدام. . . لقد تقلَّدت وقلَّدت سلطةً، بالمعنى السياسي (الدولتيّ) للعبارة، لا تمتُّ إلى رسالتها المعلَنة في التبشير بتعاليم المسيح، والتي باتت تُعرف لاحقاً بأنها «سلطة روحية» وحسب (مع ما في هذه العبارة من تناقض ومفارقة لا توافق مبدأ حرية الإيمان وممارسة الشعائر، فضلاً عن عدم القدرة على التحرُّر من ذكريات «السلطة» القديمة). فالمعاني الجديدة لـ «السلطة» الدينية المنفصلة (أو المفصولة) عن السلطة السياسية، في إطار المنظومة الحديثة لمفاهيم حقوق الإنسان والقيم الإنسانية ومضامينها المتجدِّدة التي يتَّسع شيوعها في أرجاء العالم، وفي المجتمعات المدنيَّة أكثر ممّا في مواقف الأنظمة السياسية، وعلى الرغم من النكسات والانتهاكات المتفرّقة هنا وهناك، جعلت المصطلح التقليدي لـ «السلطة»، عندما يُحمَل حديثاً على المؤسسة الدينية المسيحية في الغرب خصوصاً، خاوياً من ثقل القوة الملزِمة في المجتمعات المعاصرة على الجماعات (الرسمية، أي الدولة بهيئاتها وأجهزتها المتنوِّعة، والمدنية) وعلى الأفراد (المواطنين المنتسبين إلى الدولة، وتحت سلطتها). فعلاقة الناس بالمؤسسة الدينية (أو المذهبية حقيقةً)، كائنةً ما كانت تسمياتها (سلطةً روحية، أو أبوية، أو أخوية. . .)، باتت في هذه الدول طوعيَّةً، من قِبل المؤمنين، لا تخضع إلاّ للتبعات أو المسؤوليات المترتِّبة على الالتزام الحرّ القابل للعدول عنه، وبالتالي القطع مع مسؤولياته المسمَّاة «أخلاقية» أو «ذاتية»،

لأيّ سبب كان من طرف المؤمن. والمؤسسة الدينية قد تكتسب حضوراً فاعلاً في علاقات طالما أُهملت منها مع الأديان الأخرى والثقافات المختلفة المتعددة والمتنوعة التي أسيء قدرها أو إليها، أو الاثنين معاً، سابقاً. في هذه اللقاءات بين المختلف والمختلف، وانطلاقاً من الاعتراف المتبادل بشرعية الاختلاف الديني وقيمته (والأهمية الحضارية الفائقة الناجمة عن تعليمه في المدارس والجامعات)، يكون المنطق الجدلي الثري أداةَ إنتاجٍ مهمة تستنبط من الحوار بين المختلفين عوالمَ جديدة ومعارف جديدة وقيم إنسانيةً مشتركة جديدة، صعبةَ المنال بالانغلاق والتقوقع.

ثمّة إرث ثقيل، قديم وحديث، ينبغي العمل على إنزاله عن كواهلنا. فمعاداة الدين أظهرت خواءها العملي وتسلُّط أصحابها. ومقابلها، معادة أصحاب العقائد المخالفة كانت موضوع حرم وإدانة من السلطات الدينية المتعصّبة، ولا يزال لها أنصار من أجيال جديدة لا بدّ من مثاقفتها بالحوار والتربية الحديثة. إنّ بوادر سلطة دينية معنوية متعدّدة الأديان والمذاهب ليست مخيفة بقدر السلطات المنفردة والمنغلقة على ذاتها، لأنها تقوم على الحوار والانفتاح على الآخر. ففي هذا الحوار بين الأديان تنكسر شرنقات الانغلاق وتولد حقائق ومعارف جديدة حول الدين والثقافة الروحية. مثل هذا الرهان لم يؤخذ بعد: فالمؤرخون واللاهوتيون المسيحيون مارسوا الانكفاء على معتقدهم دون سواه عندما أرَّخوا له لظنّهم أنَّهم بذلك حصراً يعمِّقون معرفتهم به، متجاهلين الإسلام الذي يتشاطرون معه القسم الأكبر من مجموع البشر. وكذلك فعلَ المسلمون، مؤرِّخين ومتكلِّمين وفقهاء ومفكِّرين... مع أن هذا النمط من التأريخ الذي زعمَ أنَّه يقوم بتدوين تاريخ عام مبالِغاً في حصره دراسة أحدهما من دون الآخر، انتهج بذلك منهجاً قاصراً، مختزَلاً، وتبسيطياً. إنَّ الحضور الديني لطرفٍ لدى الطرف الآخر، وبالعكس، ظاهرةٌ لم تتوقّف في الماضي، ولن تتوقف خصوصاً في العصور الحديثة. وأثرُ «سلطتها» المعرفية سيكون أعظم ممّا كان لها في الماضي. لم يرَ المفكر الراحل محمد أركون، على سبيل المثال، النهضةَ العربية الكبرى المأمولة إلا على أسس نهضة تربوية ثقافية، تعمل على تعليم علم الأديان المقارن في المدارس والجامعات العربيّة، من غير تلكُّؤ ولا تأخُّر، بحيث يغدو ذلك من أهمّ «الأصول الفكرية والسياسية الحديثة»، كما وردَ في عنوان البحث الذي نعقِّب عليه، المؤثِّرة في علاقة «الدين بالدولة» في الوطن العربي.

المناقشات

١ ـ يوسف مكي

أشار الباحث في بداية حديثه إلى الظروف التي تمّت فيها كتابة بحثه، مما اضطر إلى كتابة بحثه على عجل.

الورقة هي عبارة عن مقاربة بين رحلتين في التاريخ الأوروبي: الأولى تتمثل بهيمنة الكنيسة على مقاليد السلطة بالطريقة التي أعقبت الثورة الفرنسية، ومن بعدها أصبح الشعب مصدر السلطات، حيث يحكم العلاقة بين المجتمع والدولة العقد والحرية والفصل بين السلطات.

إن بروز «الدولة المدنية» هو، من وجهة نظر الباحث، خروج من مستنقع الدم.

هذه القراءة، يستخرج منها الباحث دعوة إلى المجتمع العربي إلى انتقال مماثل لذلك الذي حدث في الغرب.

لكن البحث يخلو تماماً من قراءة الظروف الموضوعية والتاريخية، التي أدت إلى الانتقال من النظام الكهنوتي إلى دولة القانون، والفصل بين السلطات.

توقعت أن يتعرض الباحث للاكتشافات العلمية والجغرافية وآثارها في تعبير الواقع الأوروبي، وخلق هياكل اجتماعية جديدة، وثقافات وأعراف مغايرة، لكن ذلك لم يحدث، للأسف.

تنقلنا هذه النقطة مباشرة إلى الأوضاع العربية التي قدم الباحث دعوته بها.

المقاربة بين أوروبا وواقعنا العربي تغيّب حقيقة أن الانتقال للعلاقات

التعاقدية في الغرب كان نتيجة إعادة تشكيل شامل للبنى الاجتماعية والثقافية، وأن ذلك عكس نفسه على الواقع السياسي.

في الواقع العربي، تمثل الثقافة والأعراف وطبيعة المجتمع كوابح حقيقية في عملية الانتقال نحو الدولة المدنية.

شروط الانتقال إلى الدولة المدنية هي توافر مناخات تتيح تطبيق عناصرها الرئيسية الثلاثة: الحرية، والعقد الاجتماعي، والفصل بين السلطات.

لا يبدو بعد الزلزال الذي حدث في عدد من البلدان العربية أن الإسلام السياسي تمكّن من استلام السلطة. إننا أمام تحقيق هذه الأهداف. فالحرية التي هي شرط الانتقال إلى الدولة المدنية تواجه هيمنة السلطة التي تستخدم شعارات دينية تمارس من خلالها قمع الحريات ومنع الإبداع، ويمارس مقص الرقيب دوره في منع ما يعتقد أنه متعارض مع الثقافة الدينية، وقائمة الممنوعات تتوسع كل يوم.

لن يتحقق الانتقال عربياً إلى الدولة المدنية بالقفز فوق الظروف التاريخية والموضوعية التي تؤدي إلى تحقيقه، وذلك ما غاب في الورقة القيّمة التي قدمها الباحث.

٢ ـ عبد المنعم أبو الفتوح

في الحقيقة، جزء من الكلام الذي كنت أريد أن أقوله تحدّث عنه د. حسن حنفي، لكن أنا أريد أن أقول كلاماً عملياً. بعد تنامي الحركات الإسلامية في المنطقة العربية ووصولها إلى الحكم، أتصور واجبنا كنخب ثقافية وفكرية وسياسية أن نعاون ونساعد هذه الحركات على تطوير أدائها. ليس هناك أية واحدة من هذه الحركات، حتى بما فيها الحركات السلفية المتشددة التي بعضنا يعانيها، تنادي بالدولة الدينية. نحن ليس عندنا عفريت لكي نبحث كيف نصرفه، العفريت كان موجوداً في أوروبا، ووفقهم رغبنا في صرفه. نحن نستفيد من تجربتهم، ونستفيد من خبرتهم. لكن الموجود عندنا حقيقة في الوطن العربي، ويجب أن نواجهه مجتمعين، هو الاستبداد والفساد، كون الاستبداد يمارس أحياناً هوايته متسلحاً بمقولات دينية أو باستشهادات دينية، كون العدوان على الحرية، سواء حرية الاعتقاد أو حرية الإبداع أو حرية أي شيء، يتسلح به أحياناً بعض المتشددين دينياً، ويستفيدون منه في مواجهة المخالف لهم. لكن أنا كنت أتصور بعد الربيع العربي، وبعد أن حضرت العديد من الملتقيات على مدى ٣٠ سنة، مع بعض

الإخوة المشاركين، أنه يجب أن نعطي أنفسنا فرصة لتطوير أدائنا. نحن جميعاً مستعدون لمعاونة ودفع التيارات السياسية الموجودة الآن في ألا تتحول إلى تيارات مستبدة مستغلة بعناوين دينية. وبالرغم من أن تيار الإخوان المسلمين وصل إلى الحكم في مصر، وشكّل أغلبية مع التيار السلفي، فنحن لا نعاني، بل الجميع متفق على أن لا توجّه لديهم إلى دولة دينية، ولا أحد منهم، ولا من السلفيين في مصر ينادون بدولة دينية، أي بمعنى الحكم بحق الإله. لكن هناك بعض الممارسات الخطأ، أو بعض المقولات وبعض التصرفات التي يمكن لنا أن نقوّمها جميعاً بتعاوننا وتفاهمنا للمصلحة العليا الوطنية.

٣ ـ أنطوان مسرّة

إذا كان من حاجة إلى مزيد من الإقناع بعد مداخلة د. أدونيس العكره، فاني أعود إلى أصل المعضلة. من ابتدع عبارة فصل الدين عن الدولة؟ ومن ابتدع المصطلح: الإسلام دين ودولة؟

أعود إلى المقطع في الإنجيل: «أعطوا لقيصر ما لقيصر ولله ما لله». الأهم هو ما يسبق هذا المقطع: «أرسلوا إليه جواسيس يراؤون أنهم صدّيقون لكي يوقعوه بكلمة ويسلمّوه إلى سلطة الوالي». ليسوا محاضرين مثلكم ومثلي! لا يهمهم ما أعطيه لقيصر ولـ الله! إنهم جماعة استخبارات يريدون استغلال الدين في السياسة والمتاجرة بالله! وبالتالي المعضلة هي في حماية الدين من الاستغلال السياسي في الصراع على السلطة.

اقتحم اليوم ويقتحم التجار كل الهياكل! إذا أردنا تصحيح المسار، هناك حاجة إلى التمييز بين ثلاثة فضاءات متمايزة في التحليل والمعالجة:

أ ـ فضاء **الإيمان** الذي له قواعده في التحليل.

ب ـ فضاء الممارسات الدينية في المجال العام وقواعده هي **حقوقية**.

ج ـ فضاء **السياسة** حيث صراع على السلطة والنفود، وغالباً استغلال الدين كوسيلة تعبئة وأيديولوجية نزاعية.

٤ ـ جيلالي المستاري

أسجل ملاحظتين حول أهمية التسامح في إعادة تأسيس العلاقة بين الدين والدولة في تاريخ الفكر السياسي الغربي:

أ ـ الملاحظة الأولى: يحيل بول ريكور في كتابه **قراءات سياسية** (*Lectures I: Autour au politique*) إلى خطر الالتباس في تحليله معنى «التسامح» في اللغة الفرنسية، حيث تتجاور دلالتان: دلالة السماح والقبول، ودلالة الامتناع، وانتهى بناء على هذا الالتباس إلى ضرورة التمييز بين مستويات ثلاثة للتسامح: مستوى مؤسسي يميل إلى دلالة المنع والامتناع، ومستوى ثقافي يميل إلى معنى قبول التعددية الفكرية والمذهبية والثقافية عموماً، وأخيراً المستوى الديني، ويتعلق بمسألة مكانة الحقيقة وعلاقتها بالقداسة، إضافة إلى موضوع القبول بحرية المعتقد الديني.

بناءً على هذا التقسيم الذي يطرحه ريكور، يبدو أن الفرد هو من يتحمّل العبء الرئيسي في ممارسة التسامح، لأن هذا الأخير هو من عليه القبول وتحمّل الآراء التي يراها غير ملائمة وغير عادلة، في حين أن الدولة لا يشملها هذا القبول، إذ إنها تتعلّق بالمستوى المؤسسي القائم على معنى المنع والامتناع، وإمكانية السماح وعدم السماح، لذلك يبدو أن معنى التسامح لا يمكنه، وفق هذا الالتباس، أن يحلّ إشكالية العلاقة بين الدين والدولة.

ب ـ الملاحظة الثانية: أحيل إلى كتاب عنوانه **التسامح الصعب** (Difficile tolérance) لصاحبيه شارل زاركا وسينتيا فلوري الذي تمّت فيه الإشارة إلى نقد التسامح بمعناه الأخلاقي عند كانط، والدفاع عن التسامح بمعناه القانوني أو ما يسمّيه «بنية ـ التسامح». طرح هذا الكتاب في دفاعه عن فضاء عمومي من دون دين مشكلة تتعلق بمعنى التسامح نفسه، وهي أن عدم الاعتراف بالثقافات الدينية «التقليدية» في الفضاء العمومي قد تتعارض مع معنى «الحياد» الذي يتأسس عليه مفهوم «التسامح»، لأن رفض الدين في الفضاء العمومي معناه قبول الدولة بفكرة التفاضل بين الثقافات، أي ثقافات غير دينية مسموح بها من جهة، وثقافات دينية غير مسموح بها من جهة أخرى.

٥ ـ هشام الحمامي

حين يتم التعرّض لموضوع الدين والدولة في الأصول الحديثة، يجب الرجوع إلى المصادر العربية والإسلامية، وعدم الاكتفاء بالمصادر اللاتينية الغربية. لن يستمع إليك أحد وأنت تحدّثه عن هيغل وسبينوزا وجون لوك بقدر استماعه إليك وأنت تحدّثه عن الجويني والشاطبي وابن خلدون.

التسامح في الثقافة الإسلامية لا نظير له في أية ثقافة أخرى حضارياً وتاريخياً. قال أرنولد توينبي إن التاريخ لم يشهد تسامحاً أمام الأقليات الدينية مثلما شهد في الحضارة العربية.

كثيرٌ من المفكرين والعلماء العرب راجعوا أنفسهم ومقولاتهم عن العلاقة بين الدين والدولة، مثل خالد محمد خالد وعلي عبد الرازق وغيرهم، وخطأ إنساني وتاريخي أن نثبتهم على آرائهم الأولى.

٦ ـ معن بشور

أشكر د. أدونيس العكره على بحثه القيّم الذي عوّدنا عليه دائماً، لكن السؤال الذي أشعر بالحاجة إلى الإجابة عنه دوماً هو المتصل بعلاقة الدين والدولة في مجتمعات الشرق الكبرى، فيما تتركز أبحاثنا وأنظارنا على تجربة المجتمعات الغربية وحدها.

لماذا الآخر في أبحاثنا وتطلعاتنا هو فقط الغرب، فيما أغلبية البشرية تعيش في الشرق، وتدين بديانات غير الديانات المألوفة لدينا، ولا شك في أنها تمتلك تجارب تستحق البحث.

أرجو أن يكون هناك مجال لتوضيح هذه المسألة في هذه الندوة أو في أبحاث قادمة.

الفصل الخامس

علاقة الدِّين بالدولة:
حالـة تركيـا

شاهين ألباي(*)

أولاً: تركيا: العلمانية المحتاجة إلى علْمنة

ربما يقول البعض، وخصوصاً منذ الحرب الباردة، إن تركيا في نظر الغرب عموماً مثال ناجح على ديمقراطية علمانية في دولة ذات أغلبية مسلمة، وإن نظامها العلماني هو حامي ديمقراطيتها. لكنّ عيوب علمانية تركيا، وليس عيوب نظامها الديمقراطي فقط، ازدادت وضوحاً، حتى في نظر مراقبيها الغربيين، منذ الحرب الباردة، ولا سيما منذ شروع تركيا في عملية الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي التي بدأت في عام ١٩٩٩ (والمتوقفة حالياً).

على أن عيوب النظام العلماني في تركيا، وليس عيوب ديمقراطيتها فقط، ازدادت وضوحاً مؤخراً حتى في نظر مراقبيها الغربيين. فالشكوك تثار على نطاق واسع، داخل البلاد وخارجها، حول إمكانية انسجام العلمانية الاستبدادية (النظام العلماني) في تركيا مع مقتضيات المجتمع الديمقراطي. وفي إشارة إلى النظام العلماني المتشدد في تركيا، أشار خوسيه مانويل باروسو،

(*) أستاذ العلوم السياسية في جامعة بهجيشهر ـ إسطنبول.

رئيس البرلمان الأوروبي، إلى أنه «لا يمكن فرض العلمانية على المجتمع كما لو كانت ديناً»[1].

ربما يجري الحديث عن إجماع متنام، داخل البلاد وخارجها، على أن العلمانية التركية، بحسب تعبير إليزابيث أوزْدالغا، العالمة الاجتماعية السويدية ـ التركية التي كتبت بحوثاً كثيرة عن العلاقة بين الدولة والدِّين في تركيا، هي «علمانية بحاجة إلى علمنة». وهناك لجنة مؤلفة من ممثلين للأحزاب الأربعة التي لها تمثيل في البرلمان التركي عاكفة على صياغة دستور ديمقراطي جديد منذ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١. وعلينا أن نترقب إن كان الدستور الجديد الذي ينبغي أن يجيزه البرلمان أولاً، ثم يصادَق عليه في استفتاء، سيلبّي المطالب الشعبية العامة بلبرلة أو تحرير العلمانية في تركيا.

يستعرض هذا الفصل نظرة تاريخية على تجارب تركيا في علاقة الدِّين بالدولة، ونشير إلى العوامل التي صاغت النمط الاستبدادي للعلمانية في تركيا، وارتداداتها على الديمقراطية، والاعتراضات التي أثارتها الشرائح المتنوعة في المجتمع، والاقتراحات التي قُدّمت لإعادة هيكلتها وفاءً بمقتضيات نظام ديمقراطي ومجتمع متنوع دينياً.

على أنه لا بدّ من فهم مفهوم العلمانية أولاً، والتمييز بين أبعادها وتطبيقاتها المختلفة. البعد **الأول** من أبعاد مفهوم العلمانية هو البُعد الاجتماعي، ففي المجتمع العلماني، إما أن لا يعود للدِّين صلة بالأفراد وبالمجتمع عموماً، وإما يُحصَر بممارسات الفرد الخاصة. لذلك، تشير العلمانية إلى ابتعاد الأفراد والمجتمع عن المعتقدات والممارسات الدِّينية. والبُعد **الثاني** فلسفي، ويشير إلى الموقف الأيديولوجي الذي يدعو إلى أن المجتمع الحديث القائم على العقل والعلم يحتاج إلى تقديم الدولة إجراءات لعلمنة المجتمع. والبُعد **الثالث** سياسي، ويشير إلى العلاقة بين الدِّين والدولة.

يمكن أن تأخذ العلاقة بين الدِّين والدولة أشكالاً مختلفة. هناك دول، علمانية أساساً، لا تفصل بين الدولة والدِّين، مثل المملكة المتحدة والدنمارك واليونان، ولها أديان معروفة، لكنها في الوقت عينه تقرّ من حيث المبدأ بالحرّية الدينية لجميع الأديان. ومن ناحية أخرى، يمكن تقسيم الدول العلمانية التي

---

(١) صحيفة **حرييت** (إسطنبول)، ٨/ ٥/ ٢٠٠٨.

تفصل بين الدِّين والدولة، وليس فيها دين رسمي، إلى دول علمانية محايدة، ودول علمانية جزمية، على حدّ تعبير أحمد ت. كيورو. العلمانية المحايدة تقتضي في الأساس عدم مبالاة الدولة بدور الدِّين في المجتمع، كما هي الحال في الولايات المتحدة، بينما تقتضي العلمانية الجزمية تولّي الدولة دوراً نشطاً في حصر الدِّين وإقصائه عن المجال العام، كما هي الحال في فرنسا وتركيا.

لكنّ ألفرد ستيبان اقترح طريقة أخرى لتصنيف الدول العلمانية التي لا تتبنّى ديناً رسمياً، وهي تميّز بين نموذج الفصل الصارم (نموذج الولايات المتحدة) ونموذج «احترام الجميع ومساندة الجميع»، كما في الهند وإندونيسيا والسنغال. إن فرنسا وتركيا دولتان علمانيتان جزميتان، لكنهما مختلفتان، كون حرّية الأديان في الحياة العامة في فرنسا أوسع نسبياً منها في تركيا، وهذا يسوّغ لنا وصف العلمانية التركية بالاستبدادية لا بالجزمية(٢).

ثانياً: تطوّر العلمانية في التاريخ العثماني ـ التركي

تعود جذور العلمانية في الجمهورية التركية التي تأسست في عام ١٩٢٣ إلى السلطنة العثمانية التي انهارت عقب الحرب العالمية الأولى. كانت السلطنة العثمانية دولة متعددة الأديان ومتعددة الأعراق. كما كانت دولة إسلامية، لكنها لم تخضع لرجال الدِّين، بل كانت السلطة الدِّينية فيها خاضعة للسلطة السياسية للسلطان الذي كان أيضاً خليفة المسلمين الذي استمدّ شرعيته من الإسلام. استند «نظام الملل» العثماني الذي امتدّ من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر تقريباً إلى تقسيم العمالة إلى عمالة مسلمة وعمالة غير مسلمة. اشتغل المسلمون في الزراعة وخدموا في الجيش، بينما زاول غير المسلمين التجارة والصناعة وفُرضت عليهم ضرائب أكبر من التي فُرضت على المسلمين.

لكنّ هذا النظام لم يعامل المسلمين وغير المسلمين على قدم المساواة، إذْ لم يُسمح إلا للمسلمين بالانتماء إلى النخبة الحاكمة والجيش. ومع ذلك، فقد أتاح لـ «أهل الكتاب» (أي المسيحيين واليهود) حرّية المعتقد، بما في ذلك ممارسة شعائرهم الدينية، بل منحهم قدراً من الاستقلالية في إدارة شؤونهم الداخلية.

---

(٢) Ahmet T. Kuru and Alfred Stepan, «Laicite as an «Ideal Type» and a Continuum: Comparing Turkey, France and Senegal,» in: Ahmet T. Kuru and Alfred Stepan, eds., *Democracy, Islam, Secularism in Turkey*, Religion, Culture, and Public Life (New York: Columbia University Press, 2012), pp. 95-96.

وكان للقوانين العلمانية التي سنّها السلطان نصيب أكبر في النظام القضائي العثماني من القوانين المعتمدة على الشريعة الإسلامية. وكان تحديث التنظيمات والإصلاحات ذات النمط الغربي في مطلع القرن التاسع عشر قد أطلقت حركة قادت إلى العلمنة التدريجية للنظامين القضائي والتعليمي. وفي سياق الإصلاحات التي جاءت رداً على نظام التفرقة بين الطوائف، أُلغي نظام الملل. وبناء على ذلك، نصّ الدستور العثماني الأول الذي أُقرّ في عام ١٨٧٦ على أن الإسلام هو الدِّين الرسمي للدولة، وضمن حرّية المعتقد لغير المسلمين. وبحلول نهاية القرن التاسع عشر، لم تعُد الشريعة الإسلامية تُطبَّق إلا في الأحوال الشخصية للمسلمين في مجال تنظيم مراسيم الزواج والطلاق والميراث أساساً (لم تكتمل العلمنة الكاملة للنظام القضائي إلا بعد تأسيس الجمهورية). وربما يحاجج البعض بأنه لو بقيت السلطنة العثمانية، لتبنّت تركيا علمانيةً لها دين رسمي، لكنها تتيح حرّية المعتقد بشكل مطلق، كما المملكة المتحدة.

خلال المرحلة الأخيرة في حياة السلطنة التي أُلغيت في نهاية الحرب العالمية الأولى، طُرحت ردود أساسية ثلاثة (الردّ العثماني، والردّ الإسلامي، والردّ القومي العلماني التركي) على مسألة كيفية تلافي انهيار السلطنة وإنهاضها. حاجج العثمانيون مدافعين عن العلمانية المحايدة التي تضمن المساواة بين جميع الرعايا أمام القانون أياً تكن ديانتهم وتبني أمّة العثمانيين. ضمّ هؤلاء أشخاصاً تأثروا بالنموذج البريطاني بشدّة، ودعوا إلى لبْرَلة النظامين السياسي والاقتصادي، وإلى اللامركزية الإدارية للإدارة كونها خير علاج لعلل السلطنة. ومن ناحية أخرى، دافع الإسلاميون التقليديون عن الهوية الإسلامية للمجتمع العثماني، ودعوا إلى المحافظة على القيم الإسلامية، متأثرين بالتفسيرات الحداثية والليبرالية للإسلام، مع المحافظة في الوقت عينه على الحكم الدستوري المعتمد على الحريات السياسية. أخيراً، دعا القوميون الأتراك إلى تبنّي الهوية الهوية التركية، والعلمانية الجزمية والمركزية الصارمة للحكم متأثرين بالنموذج الفرنسي.

وبالتدريج، انتشر التيار الأخير الذي تأثر بقوة بالتيار المادّي الأوروبي وبالفلسفة الوضعية والعلمية، في أوساط أنصار تركيا الفتاة، وفي النخب المدنية والعسكرية التي تلقت تعليمها في مدارس غربية وحداثية الطابع، مناهضة حكم السلطان عبد الحميد الثاني الاستبدادي (من عام ١٨٧٦ إلى عام ١٩٠٨). وفي النهاية، أطاحت جماعةُ تركيا الفتاة، التي انتظمت في لجنة (حزب) الاتحاد

والترقّي، بالسلطان عبد الحميد، واستولت على السلطة، وأقحمت تركيا في الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٨). إن جماعة تركيا الفتاة هي التي نظمت بقيادة مصطفى كمال باشا (الذي حمل لقب أتاتورك لاحقاً) المقاومةَ ضد الاحتلال الأجنبي لأراضي السلطنة وتقسيمها غداة انتهاء الحرب. وقد انتصر الكماليون الذين تبنّوا سياسة التحالف مع جميع رعايا السلطنة المسلمين في جبهة قومية في حرب الاستقلال بين عامي ١٩١٩ و١٩٢٢، وأسسوا الجمهورية التركية في عام ١٩٢٣. وتمكّن الكماليون، بفضل موقعهم المهيمن في الجيش، من فرض مفهوم جزمي واستبدادي للعلمانية.

يمكن القول إن الكمالية، أي القومية العلمانية التركية، قامت في الأساس على ركائز ثلاث: **الركيزة النخبوية** التي تعتقد بأن الحداثة التي اعتُبرت مساوية للغربنة لا يمكن أن تتحقق في سياق نظام ديمقراطي، ولذلك أوجبت فرضها من خلال إصلاحات من أعلى الهرم إلى أسفله على يد نخبة حاكمة مستنيرة. وهذه الفكرة هي أساس نظام الحزب الواحد الاستبدادي الذي تأسس في عام ١٩٢٥ بُعَيد إعلان قيام الجمهورية وإلغاء الخلافة في عام ١٩٢٤، والذي بقي قائماً إلى نهاية الحرب العالمية الثانية.

و**الركيزة الثانية** للكمالية تقوم على فكرة أن الدِّين، وخصوصاً الإسلام، لا يتوافق مع الحداثة، وأنه يشكل عائقاً أمام التقدم الاجتماعي والاقتصادي، لذلك لا ينبغي السماح له بالاضطلاع بأي دور في الحياة الاجتماعية ـ الاقتصادية أو السياسية في المجتمع. ولمّا كان إلغاء الدِّين بمرسوم أمراً مستحيلاً، ارتأت الكمالية وجوب أن تحتكر الدولةُ الدِّين وتسيطر عليه، وتفرض قيوداً على الحريات الدِّينية من منطلق اعتبارِ الدِّين مسألة تخصّ الفرد، وتحصره في المشاعر الفردية، وتعلْمن المجتمع وتوائم الإسلام مع مقتضيات المجتمع الحديث من خلال سيطرة الدولة.

أخيراً، تقوم **الركيزة الثالثة** للكمالية على فكرة أن الدولة الحديثة أحادية الثقافة وحسب، أي أنها تتكلم لغة واحدة (اللغة التركية) وتتمسك بثقافة واحدة (هي الثقافة التركية)، وتدين بالمذهب الإسلامي الحنفي السنّي. وبناء على هذه الأفكار، انتهجت الجمهورية التركية سياسات تقوم على فرض الطابع التركي والسنّي على مجتمع متنوع إثنياً ودينياً، وعلى إنكار الحقوق اللغوية والثقافية للأكراد خصوصاً، وإنكار الحقوق الدِّينية للعلويين أساساً، وهما أقليتان معتبرتان.

إن سيطرة الكماليين على دولة إسلامية بصفة حصرية تقريباً ساندت سياساتهم أحادية الثقافة أو المُجانِسة. وفي سياق ذلك، هُجّرت الأغلبية العظمى من الأرمن العثمانيين الذين زاد تعدادهم على مليون، وذُبح عدد كبير منهم في أثناء الحرب العالمية الأولى، وجرت مبادلة الأرثوذكس اليونانيين العثمانيين بمسلمي اليونان عملاً ببنود معاهدة لوزان لعام ١٩٢٣ التي أنهت الحرب العالمية الأولى بصفة رسمية، ورسّمت إلى حد بعيد الحدود الحالية للجمهورية التركية.

يمكن القول إن «العصر الذهبي» للكمالية هو حقبة حكم الحزب الواحد بقيادة حزب الشعب الجمهوري الذي بقي في السلطة من عام ١٩٢٥ إلى عام ١٩٤٦، وعلى التحديد لغاية عام ١٩٣٨ حين تُوفي أتاتورك. في ظل نظام الحزب الواحد، ألغت الدولةُ الكمالية الخلافةَ في عام ١٩٢٤، وأقامت مؤسسة رسمية هي «رئاسة الشؤون الدِّينية»، بحيث تعيّن الحكومة رئيس رئاسةَ الشؤون الدِّينية، ويعمل فيها ويديرها علماء منتمون إلى المذهب السنّي الحنفي الذي تتبنّاه الدولة.

ثالثاً: تأسيس «النظام العلماني»

سُمّي الإسلام الدِّين الرسمي في دستور عام ١٩٢٤، ثم حذفت المادة التي تشير إلى ذلك في دستور عام ١٩٢٨، وفي عام ١٩٣٧ تضمّن الدستور نصاً على مبدأ «لايْكْليك» (وهي الترجمة الحرفية لعبارة «لاسيزم» الفرنسية التي تشير إلى العلمانية الجزمية في فرنسا). ويمكن القول إنه بالرغم من عدم وجود دين معترف به رسمياً في تركيا منذ عام ١٩٢٨، يوجد دين فعلي هو الإسلام مُمَثلاً برئاسة الشؤون الدِّينية التي تموَّل من الموازنة العامة للدولة، وتشرف على كافة المساجد والعاملين في الحقل الدِّيني. وهكذا جرى الفصل بين الدِّين والدولة، باعتبار أن الإسلام لم يعُد الدِّين الرسمي للدولة، وكذلك بعلمنة النظام القضائي بأسره باعتماده قوانين أوروبية في عشرينيات القرن الماضي. وقد استندت مدوّنةُ القانون المدني المعتمَدة إلى نظيرتها السويسرية، واعتمدت مدوّنة القانون الجزائي على نظيرتها الإيطالية، واعتمدت مدونة القانون التجاري على القوانين الألمانية.

جرت علمنة النظام التعليمي أيضاً واحتكاره من قبل وزارة التعليم بسنّ قانون توحيد التعليم النافذ منذ عام ١٩٢٤ أصلاً، وهو عام إلغاء الخلافة. وحُظرت زوايا الإخوان الصوفيين (التركات بالتركية)، وأُغلقت الضرائح الدِّينية (التربة بالتركية) في عام ١٩٢٥. واعتُمد التقويم الغربي عوضاً عن التقويم

الإسلامي في عام ١٩٢٥، وحلّت الأبجدية اللاتينية محل الأبجدية العربية في عام ١٩٢٨. وفي عام ١٩٣٢، بات يتعينّ رفع الأذان باللغة التركية عوضاً عن اللغة العربية. وفي عام ١٩٣٤، مُنع رجال الدِّين من الطوائف كافة من ارتداء الزي الدِّيني خارج دُور العبادة. كما فُرضت علمنة المجتمع بقوة في حقبة الحزب الواحد إذْ لم تُشيَّد مساجد جديدة، وأُلغي التعليم الدِّيني من النظام التعليمي الذي احتكرته الدولة.

وبعد انتهاء الحرب الباردة التي استطاعت تركيا تجنّب خوض غمارها برئاسة عصمت إينونو الذي قاد البلاد بعد أتاتورك، قررت الدولةُ الكمالية فتح النظام الاستبدادي بقدر معينّ، إثر تعرّضها لضغوط داخلية وخارجية لاعتماد النظام الديمقراطي، باعتماد نظام سياسي تعددي مقيَّد في عام ١٩٤٦. بيد أن القانون حظر التيارات الإسلامية، والشيوعية، والقومية الكردية، ومُنعت هذه التيارات من تأسيس أحزاب سياسية، وهي الأحزاب التي اشتُرط عليها عدم التشكيك في السمات الأيديولوجية للجمهورية، أعني الكمالية، وعدم التعبئة السياسية ضدها. وبحسب اتفاق ضمني بين النخب الحاكمة والسياسيين، تتولّ هذه النخب حراسة أيديولوجية الدولة، بينما ينخرط السياسيون في تطوير الاقتصاد[٣]. وقد أرسى هذا الاتفاق الضمني الأساس لشكل من أشكال الديمقراطية الحارسة بإشراف أو وصاية الجيش والجهاز الإداري المدني.

رابعاً: الديمقراطية الحارسة

أوصلت انتخاباتُ عام ١٩٥٠ الحزبَ الديمقراطي إلى السلطة بقيادة فريق من السياسيين، منهم كيلال بايار وعدنان منديريز (رئيس ورئيس وزراء بين عامي ١٩٥٠ و١٩٦٠)، الذين كانوا في عداد مجموعة انشقت عن حزب الشعب الجمهوري في عام ١٩٤٦، مطالبة بالحرّية السياسية وحكومة منتخَبة. لكنّ هالة من القداسة أُضفيت على الدور السياسي للجيش في الدستور الذي أُقرّ غداة الانقلاب العسكري الذي أطاح بحكومة الحزب الديمقراطي في عام ١٩٦٠. يمكن القول إن الجيش، الذي اعتمد على صفة حامي الدستور التي منحه إياها

(٣) İlkay Sunar, «State, Society and Democracy in Turkey,» in: Vojtech Mastny and R. Craig Nation, eds., *Turkey Between the East and the West: New Challenges for a Raising Regional Power* (Colorado: Westview Press, 1996), p. 147.

الدستور، وعلى القوانين التي سنّها بنفسه، تدخّل في العملية الديمقراطية عندما رأى أن المجتمع السياسي أو المدني يتجاوز الخطوط التي رسمتها أيديولوجية الكمالية للدولة، وطالب بحصة أكبر في السلطة. ثم تدخّل الجيش بطرق مختلفة لإسقاط حكومات منتخَبة في أعوام ١٩٧١، و١٩٨٢، و١٩٩٧، وهدّد بالإطاحة بالحكومة منذ مدة ليس ببعيدة في عام ٢٠٠٧. وكان مسوّغ التدخل في كل مرّة حماية العلمانية وسلامة أراضي الدولة.

وعلى الضدّ مما حاجج به العلمانيون الجزميون في الداخل والخارج، تبيّن أن الكمالية، التي تعني فرض علمانية متشددة وثقافة أحادية، عقبة في وجه إرساء الديمقراطية في تركيا. وربما أفصح العالم السياسي الأمريكي المرموق ألفرِد ستيبان عن هذه النقطة بفصاحة أكثر من أي شخص آخر عندما قال: «تبيّن لي من دراستي لجهود إرساء الديمقراطية في دول تمتد من البرازيل والتشيلي والهند وإندونيسيا إلى السنغال وإسبانيا وتركيا، والآن تونس... أن العلمانية «المتشددة» من النوع السائد في الجمهورية الفرنسية الثالثة أو في تركيا في حقبة ما بعد السلطنة العثمانية في عهد مصطفى كمال أتاتورك ليست من أجل إرساء الديمقراطية بالضرورة بل قد تُبرز مشكلات لها»(٤).

أعاق نظامُ التعددية الحزبية الخاضع لوصاية الجيش توطيدَ المؤسسات الديمقراطية ومبادئها، لكنه أدى بالتدريج إلى تليين العلمانية المتشددة التي ترجع إلى حقبة الحزب الواحد، إذْ إن التنافس السياسي والمطالب الشعبية المتنامية أرغمت الحكومات على رفع بعض القيود القاسية المفروضة على الهويات الدِّينية والإثنية. وكان اعتماد اللين قد بدأ في أواخر أربعينيات القرن الماضي أصلاً عندما سُمح للأتراك في عام ١٩٤٧ بالتوجه إلى مكة المكرّمة وأداء فريضة الحج لأول مرّة منذ أتاتورك. وفي عام ١٩٤٩، أُقرّت مناهج أو مقررات تعليمية لتكوين الأئمة والخطباء، وفُتحت كلّية الشريعة في جامعة أنقرة. وفي العام ذاته، أُدرجت مقررات دينية اختيارية في المنهاج التعليمي للمدارس الإعدادية.

يمكن القول إن الصراعات السياسية منذ عام ١٩٥٠ دارت في الأساس بين «مجموعة مركزية» مَمثَّلة بنخب الدولة الكمالية في ائتلاف مع حزب الشعب

---

(٤) Alfred Stepan, «Tunisia's Transition and the Twin Tolerations,» *Journal of Democracy*, vol. 23, no. 2 (April 2012), p. 89.

الجمهوري الكمالي الذي دعم هيمنة وأولوية كلٍّ من الجهاز الإداري المدني والجيش على الديمقراطية، وبين «مجموعة طرفية» ممثَّلة بأحزاب سياسية دافعت عن حكم الحكومات المنتخَبة («الإرادة الوطنية»)، وعن حقوق أوسع للفرد، وعن تليين القيود المفروضة على الحرّيات الدِّينية[٥]. ويمكن القول إن أحزاب المجموعة الطرفية مالت على العموم إلى اعتماد العلمانية المحايدة، وعلى هذا الأساس اتهمتها «المجموعةُ المركزية» بالمدافعة عن قضية المتدينين الرجعيين.

بناء على ما تقدم، عمد الحزبُ الديمقراطي، وهو أهم الأحزاب الطرفية التي تحدّت هيمنة نخب الدولة الكمالية، إلى رفع حظر الأذان باللغة العربية، وأدخل مقررات دينية اختيارية في المنهاج التعليمي للمدارس المتوسطة أيضاً، وفتح ١٩ مدرسة إمام ـ خطيب، بل وسمح بإذاعة برنامج عن الإسلام عبر أثير الإذاعة الرسمية، ما إن وصل إلى السلطة في عام ١٩٥٠. وفي الحقبة الممتدة بين عامي ١٩٥٠ و١٩٨٠، استمرّ ميل العلمانية المتشددة التدريجي إلى اللين، برغم عدم المساس بالعلمانية الكمالية عموماً. واعتمد الجنرالات الذين استولوا على السلطة بين عامي ١٩٨٠ و١٩٨٣ سياسة متناقضة تجاه الإسلام، إذْ روّج الجيش للإسلام الرسمي بفرضهم مقررات تعليمية دينية إلزامية في جميع المدارس الإعدادية والثانوية بإشراف رئاسة الشؤون الدِّينية توظيفاً للدِّين في محاربة الشيوعية والنزعة الانفصالية الكردية من ناحية، وفرضوا حظراً على الحجاب حتى على الطالبات في الجامعات من خلال قرارات صادرة عن مجلس التعليم العالي الذي أسسوه غداة إقرار دستور عام ١٩٨٢ في أيام حكم العسكر من ناحية أخرى. وربما يجوز القول إن جذور هذا التناقض كامنة في مأزق الكمالية الرامية إلى حصر الدِّين في النواحي الفردية، وإلى علمنة المجتمع من ناحية، وإلى استخدام إسلام مجاز رسمياً للترويج للنزعة الثقافية الأحادية من ناحية أخرى.

خامساً: الإسلام في تركيا

على الرغم من تطبيق العلمانية الجزمية أو الاستبدادية الكمالية زهاء تسعين عاماً، يبقى المجتمع التركي شديد التديّن. وبحسب أعمال مسحية أُجريت في سياق «دراسة القيم العالمية»، ارتفعت نسبة فئة المشاركين الذين وصفوا أنفسهم

(٥) Şerif Mardin, «Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics,» *Daedalus*, vol. 102, no. 1 (Winter 1973), pp. 169-190.

بـ «المتدينين» من ٧٥ إلى ٨٥ بالمئة بين عامي ١٩٩٠ و٢٠١١، بينما زادت نسبة الفئة ذاتها في الدول الإسلامية في منطقة البلقان على ٩٠ في المئة، ولم تتجاوز ٣٢ بالمئة في السويد و٤٥ بالمئة في بريطانيا(٦).

إن أغلب أفراد الشعب التركي الذي يبلغ نحو ٧٥ مليون نسمة حالياً مسلمون سنّة، لكنّ الإسلام في تركيا تعددي للغاية لكثرة تفاسيره المتنوعة. فإلى جانب الإسلام الحنفي الرسمي، ممثَّلاً برئاسة الشؤون الدِّينية، هناك الإسلام الشعبي الممثَّل بالأخويات الدِّينية (ولا سيما أتباع الطريقتين النقشبندية والخلواتية والجماعات المتفرّعة عنهما) التي ترجع جذورها إلى القرنين الثالث عشر والرابع عشر.

ساهمت في تسعينيات القرن الماضي فروع متنوعة منبثقة من الأخوية النقشبندية وجماعة «النور»، بما في ذلك الحركة الاجتماعية المتدينة المتأثرة بفتح الله غولين، في إنتاج علمانية ديمقراطية محايدة، واقتصاد سوقي، وتعليم، وتفسيرات علمية ومتوافقة مع تفسيرات الاتحاد الأوروبي للإسلام. وقد أسست هذه الجماعات شبكات مدارس، ووسائل إعلامية، ومستشفيات، ومؤسسات تكافلية، ومؤسسات صناعية ومالية، تضطلع بدور متعاظم الأهمية في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في البلاد. وقد انتشرت مدارس حركة غولين بمستوياتها المتنوعة التي تدرّس العلوم باللغة الإنكليزية (وباللغة التركية كلغة اختيارية) في أكثر من ١٢٠ دولة. وهذه المدارس تساعد على تعزيز الروابط التجارية، وليس الثقافية فقط، بين تركيا والدول المعنية.

إن الإسلام الذي تدعو إليه الأخويات والجماعات الدينية يبدّد كافة الأفكار التي تصوّر الإسلام بأنه لا ينسجم مع الرأسمالية والديمقراطية. وقد شجعت هذه الجماعات الدِّينية على بروز ما يسمى «الكالفينيين الإسلاميين» في الأناضول، الذين يجمعون بين القيم الدِّينية والمهارات التنظيمية التجارية(٧). وإذا كان الصوفيون القوةَ الثقافية الدافعة إلى بروز البرجوازية الأناضولية، ربما يصحّ أن يقال إن تلك البرجوازية تشكل إحدى القواعد الاجتماعية الرئيسية لحزب العدالة والتنمية الإسلامي الذي تأسس لاحقاً وحكم البلاد منذ عام ٢٠٠٢.

---

(٦) Yılmaz Esmer, *Türkiye Değerler Atlası* (Values Atlas of Turkey) (İstanbul: Bahcesehir Universitesi Yayınları, 2012), p. 100.

(٧) Netherlands Scientific Council for Government Policy, *The European Union, Turkey and Islam* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2004).

يوجد إلى جانب الأغلبية السنّية أقلّية دينية علوية تقدَّر بنحو ١٥ بالمئة من السكان، لكن لا تتوافر إحصاءات رسمية للانتماءات الدِّينية في إحصاءات السكان. ينتمي العلويون (الذين لا ينبغي الخلط بينهم وبين فئة قريبة منهم بعض الشيء، وهم طائفة النُّصَيريين أو العلويين المقيمين في سورية أساساً) إلى مذهب ديني بِدْعي يجمع بين عناصر الإسلام الشيعي والشامانية التي يدين بها بعض أتراك آسيا الوسطى ومعتقدات أناضولية سبقت ظهور الإسلام. يعتقد بعضهم أن الطائفة العلوية ثالث الطوائف الإسلامية بعد الطائفة السنّية التي ترجع جذورها إلى العرب، وبعد الطائفة الشيعية التي ترجع جذورها إلى الفرس، بينما يعتقد الباقون أن العلوية عقيدة قائمة بذاتها. لكنّ الطائفة العلوية لا تحظى باعتراف رسمي من جانب الدولة، وتُعتبر تقليداً ثقافياً مندرجاً في الإسلام السائد. ولا يشكل العدد الكبير من جماعات الأقليات غير المسلمة سوى ١ بالمئة تقريباً من السكان، وأبرزها جماعات المسيحيين الأرمن الأرثوذكس (٦٠,٠٠٠)، واليهود (٢٢,٠٠٠)، والمسيحيين السريان (٢٠,٠٠٠).

تؤكد نتائج الاستبيانات المتنوعة أن الإسلام السائد في تركيا معتدل ومتسامح. من ذلك أن ٨٥ بالمئة من المسلمين الأتراك يعتقدون أن ترك الصلاة وعدم ارتداء الحجاب ليسا ذنبين يخرجان صاحبهما من الملّة، وأن ٦٦ بالمئة لا يعتقدون أن تناول المرء مشروبات مُسكرة يُخرجه من دائرة الإسلام، وأن ٨٩ بالمئة يعتقدون بوجود أناس طيبين من أبناء الديانات الأخرى. ولا يحبّذ سوى ١٠ ـ ١٥ بالمئة تطبيق الشريعة الإسلامية وفي الشؤون الخاصة فقط[٨]. ولطالما ساندت الجماهير الناخبة في تركيا، بما في ذلك الإسلاميون، الأحزابَ المعتدلة منذ إقامة نظام التعددية الحزبية في عام ١٩٥٠.

أغلب الفتيات المسلمات اللاتي تحدّين حظر الحجاب إنما قمن بذلك بالاحتكام إلى حقوق الإنسان. ويرى علماء الاجتماع ذوو التوجّه الليبرالي أن الحجاب وسيلة لمواكبة الحداثة لأنه يمكّن الفتاة المنتمية إلى أسرة محافِظة من المشاركة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في البلاد[٩]. ومن المهم أن

---

(٨) Ali Çarkoğu and Binnaz Toprak, *Religion, Society and Politics in Turkey* (İstanbul: TESEV Publication, 2000).

(٩) Yeşim Arat, *Rethinking Islam and Liberal Democracy: Islamist Women in Turkish Politics* (New York: State University of New York Press, 2005).

نشير إلى أن الفتيات المحجّبات من بين أكثر الفتيات نشاطاً على الساحة السياسية في تركيا مع أنه يُحظَر عليهنّ المشاركة في الانتخابات البرلمانية بسبب حظر الحجاب.

سادساً: العلمانية الكمالية اليوم

إن الدستور والقوانين التركية تحمي بالفعل حرّية المعتقد والعبادة ونشر الأفكار الدِّينية على العموم، وتحظر التمييز على أسس دينية. ومدوّنة العقوبات الجزائية تحظر على رجال الدِّين «ذمّ أو تحقير» الحكومة أو قوانين الدولة. وتُعتبر إهانةُ دين معترَف به، أو التدخل في خدمات جماعة دينية أو التعدّي على ممتلكاتها، جريمة في نظر القانون.

لا يزال النظام العلماني قائماً برغم لين جانبه خلال نيّف وستين عاماً من تعددية الأحزاب السياسية. ولا تزال رئاسة الشؤون الدِّينية تسيطر على جميع المساجد في البلاد التي يزيد عددها على ٨٠,٠٠٠ مسجد، وهي التي تعيِّن أئمتها الذين يفوق عددهم ٧٥,٠٠٠ إمام، وتحدد بطريقة مركزية فحوى خطب الجمعة التي يلقونها. وحصتها في موازنة الحكومة للسنة القادمة أكبر من حصص تسع وزارات مجتمعة، بما في ذلك وزارتا الصحة والشؤون الخارجية. ولا يزال القانون يحظر على الأحزاب السياسية المطالبة بإزالة الصفة الرسمية عن رئاسة الشؤون الدِّينية. ولا تزال الأخويات الدِّينية والصوفية محظورة، مع أن أتباعها يتزايدون، ويُعتقد أن أتباع الطريقة النقشبندية يهيمنون على موظفي رئاسة الشؤون الدِّينية.

كما لا يزال التعليم الشرعي الخاص محظوراً. والمدارس الدِّينية الإسلامية لا تدرّس غير مقررات القرآن الكريم التي تضعها رئاسة الشؤون الدِّينية، ويعطيها أئمة وخطباء في مدارس (إمام ـ خطيب) الثانوية، فضلاً عن المقررات الدِّينية الإلزامية التي تُعطى في المنهاج التعليمي للمرحلتين الإعدادية والثانوية التي صُمّمت لتعليم المذهب الفقهي الحنفي السنّي المعترَف به رسمياً.

من أكثر تطبيقات العلمانية الاستبدادية إثارة للجدل استمرار حظر ارتداء الحجاب الإسلامي على جميع الطالبات، والمعلمات في المدارس والمدرّسات في الجامعات، والموظفات الحكوميات، وحتى على السياسيات المنتخَبات. ومع أن مجلس التعليم العالي رفع في السنة الفائتة فعلياً حظر ارتداء الحجاب على

الطالبات الجامعيات، فإن قرارات المحكمة الدستورية التي تشكل أساس حظر ارتدائه حتى بالنسبة إلى الطالبات الجامعيات لا تزال سارية. كما أن القيد العمري على الطلاب الذين يتلقون علوم القرآن الكريم، حتى التي تديرها رئاسة الشؤون الدِّينية، لم يُرفع إلا في هذا العام. والتمييز ضدّ خرّيجي مدارس إمام ـ خطيب الثانوية بإعطائهم درجة أدنى لدى حساب علاماتهم في نظام اختبارات القبول في الجامعات لم يُرفع إلا في هذا العام أيضاً.

لم يُسمح للعلويين بافتتاح دُور عبادة تسمى بيوت تجمّع إلا في تسعينيات القرن الماضي، ويقدّر عددها بنحو ١٠٠٠ دار. لكنها لا تحظى باعتراف رسمي كدُور عبادة. ويشتكي ممثلو المنظمات العلوية غالباً من العقبات التي يواجهونها عند محاولة بناء دُور جديدة لتلبية الطلب المتزايد. واشتكى الآباء العلويون من إرغام أولادهم على تلقّي مقررات دِّينية إسلامية سنّية أساساً. ولم تتم إضافة مادّة عن المذهب العلوي إلى المنهاج التعليمي الدِّيني الإلزامي مؤخراً إلا بعد أن قضت محكمة العدل الأوروبية في عام ٢٠٠٧ بكون الطبيعة الإلزامية لهذه المقررات التعليمية انتهاكاً للاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان.

ليس في تركيا جماعات دينية معترف بها رسمياً كأقليات لها مكانتها وحقوقها سوى الجماعات المذكورة في معاهدة لوزان لعام ١٩٢٣، وهي طائفة الأرمن الأرثوذكس واليهود واليونانيون الأرثوذكس. ولا تزال الأبرشيات الأرثوذكسية الأرمنية والأرثوذكسية اليونانية تسعى إلى نيل اعتراف قانوني بمكانتها كأبرشيات، والتي من دونها لا تتمتع بحق تملّك الملكيات ونقلها، ولذلك لا تزال سائر ممتلكاتها مسجّلة بأسماء مؤسسات تابعة لها. كما يعاني المسيحيون مشكلات على صعيد التعليم الدِّيني، فقد أُغلق المنتدى اللاهوتي للكنيسة الأرثوذكسية اليونانية ولم يُسمح له باستئناف أنشطته منذ عام ١٩٧١[١٠].

سابعاً: التحدّي الإسلامي للتيار العلماني

مع أن الأحزاب المنتمية إلى «الجماعة الطرفية» آثرت العلمانية المحايدة على العلمانية الكمالية الفاعلة، لم تستطع الحكومات التي تشكلت بناء على ذلك من إحداث أي تغيير حقيقي في النظام باستثناء مساندة نشر مدارس إمام ـ خطيب

---

(١٠) انظر: **تقرير الحريات الدِّينية الدولية لسنة ٢٠١١** (نيويورك: وزارة الخارجية الأمريكية، ٢٠١١).

استجابة لمطالب الأسر المحافظة بأن يتلقى أبناؤها تعليماً إسلامياً مناسباً. وبالتالي، انتشرت هذه المدارس، بل وفتحت أبوابها للفتيات، وهي عرضة لهجوم متواصل من «الجماعة المركزية» الكمالية لانتهاك هذه المدارس مبادئ العلمانية.

التحدّي الرئيسي الذي يواجه العلمانية الكمالية نابع من الحركة الإسلامية. الإسلام السياسي أو الإسلاموية في تركيا تميّزت منذ نشأتها بالبراغماتية والوسطية أو الاعتدال والالتزام بالدستورية. يمكن تعليل ذلك بعدة عوامل، فجذور الحركة الإسلامية ترجع إلى حركة الشباب العثماني في أواسط القرن التاسع عشر التي جمعت بين الأفكار الليبرالية والقيم الإسلامية، والتي كانت تشكل جزءاً من المعارضة المناوئة لحكم السلطان عبد الحميد الثاني الاستبدادي في نهاية ذلك القرن. وعلى غرار أعضاء تركيا الفتاة والكماليين، تأثر الإسلاميون الأتراك بالأفكار الأوروبية.

لم تكن تركيا مستعمَرة يوماً، لذلك لم يصبح الإسلام سلاحاً أيديولوجياً في يد المقاومة الوطنية لقوى الاستعمار، كما في العديد من الدول التي تقطنها أغلبيات مسلمة. والشعب التركي لم يعانِ حرماناً اجتماعياً ـ اقتصادياً على نطاق واسع، وصار في إمكان المرء الإفصاح عن استيائه منذ خمسينيات القرن الماضي من خلال نظام سياسي تعددي. ويجوز أن يقال أيضاً إن التوجه التقليدي للإسلام السنّي الموالي للدولة ساعد على الترويج للطابع البراغماتي المرن للحركة الإسلامية في تركيا. كما أن الأخويات الصوفية والجماعات الدينية ساهمت في نشر نموذج للإسلام معتمد على الديمقراطية والحرّية واقتصاد السوق.

لم يسمح للحركة الإسلامية بالانتظام في حزب سياسي قبل نهاية ستينيات القرن الماضي. والأحزاب التي أسستها بدءاً بعام ١٩٦٩ حركةٌ حملت اسم «حركة الرؤية الوطنية» بقيادة نجم الدِّين أربكان حُلَّت الواحد تلو الآخر بقرارات من المحكمة الدستورية أو المحاكم العسكرية بحجة خرقها مبادئ «النظام العلماني»، وبقيت حركةً هامشية إلى حين أُجريت الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٩٥ عندما تصدّر حزب الرفاه الأحزاب الفائزة بعد أن نال نحو ٢٢ بالمئة من الأصوات. كان لتعاظم القوة الانتخابية للحركة في تسعينيات القرن الماضي، والتي حظيت بشكل تقليدي بمساندة الناخبين المتدينين المحافظين، صلة وثيقة ببروز البرجوازية الأناضولية. كما حظيت الحركة بمساندة شرائح واسعة من سكان المدن الفقراء ومن الأكراد غير القوميين. ومن دواعي السخرية أن توظيف الأسلمة ضد الشيوعية والنزعات الانفصالية من جانب النظام العسكري الذي حكم البلاد بين

عامي ١٩٨٠ و١٩٨٣ ربما ساعد على توسيع القاعدة الانتخابية لحزب الرفاه.

التزمت حركة الرؤية الوطنية بالنظام السياسي الانتخابي، وعملت بشكل دؤوب من داخل النظام الدستوري. وقد تبنّت في البداية برنامجاً سياسياً وحدوياً إسلامياً مناوئاً للغرب وللاتحاد الأوروبي. وطالبت بمزيد من الحرية الدِّينية، وبدور أوسع للدِّين في الحياة العامة، لكنها تبنّت مواقف متناقضة حيال قضية تساوي الجميع في الحقوق، ولم تعارض احتكار الدولة المجال الدِّيني وسيطرتها عليه، لكنها عارضت القيود المفروضة على الحقوق الدِّينية للأغلبية السنّية أساساً. وقد ساند حزب الرفاه التعدديةَ القانونية لمدة وجيزة في مطلع تسعينيات القرن الماضي، التي تعني منح الأفراد حرّية الاختيار بين الاحتكام إلى القانون العلماني أو القانون الدِّيني. كما تميّز خطاب أربكان بنكهة مميزة لمعاداة السامية.

دار صراع على السلطة بدءاً بأواسط تسعينيات القرن الماضي بين ما وصفه المراقبون الخارجيون بالفريق «التقليدي» والفريق «الحداثي» في الحزب حين وصل حزب الرفاه إلى السلطة في ائتلاف مع حزب الطريق القويم في عام ١٩٩٦. لكنّ الحكومة التي ترأسها أربكان أُرغمت على الاستقالة في عام ١٩٩٧ بضغط من الجيش في ما وُصف بانقلاب ما بعد المرحلة الحديثة. حُلّ حزب الرفاه ومُنع أربكان من مزاولة السياسة لفترة عشرة أعوام بقرار صادر عن المحكمة الدستورية في عام ١٩٩٨. وفي أعقاب الحظر، حلَّ حزبُ الفضيلة محلّ حزب الرفاه في عام ٢٠٠٠ وانقسمت الحركة الإسلامية إلى حدّ بعيد إلى تقليديين وحداثيين. تجمّع أنصار أربكان وشكلوا حزب السعادة، بينما أسس أتباع رئيس بلدية اسطنبول السابق رجب طيّب أردوغان حزب العدالة والتنمية في آب/أغسطس ٢٠٠١.

ثامناً: حزب العدالة والتنمية ما بعد المرحلة الإسلامية والنظام العلماني

التزم حزب العدالة والتنمية، الذي وصف نفسه بأنه حزب ديمقراطي محافظ، بالديمقراطية والعلمانية التزاماً كاملاً، واعتمد برنامجاً سياسياً واقتصادياً ليبرالياً دعماً لنيل تركيا عضوية الاتحاد الأوروبي. وبهذا البرنامج، فاز حزب العدالة والتنمية في الانتخابات العامة لعامي ٢٠٠٢ و٢٠٠٧، ثم في عام ٢٠١١، وكانت حصته من الأصوات في كل جولة تزيد على حصته في الجولة السابقة بنسبة ٥٠ بالمئة. تُعزى الانتصارات في الانتخابات التي حققها حزب

العدالة والتنمية إلى أدائه في الحكم من غير شك. فبعد انقضاء عشرة أعوام على تولّي الحزب السلطة، تضاعف دخل الفرد إلى أكثر من مثليه، والإصلاحات الرامية إلى توطيد الديمقراطية وتغليب المدنيين في النظام شرّعت الأبواب أمام البدء بمفاوضات الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي في عام ٢٠٠٥. وفي سياق هذه المفاوضات، تعيّن التخلي عن إنكار الهوية الكردية، فاتُخذت جملة من الخطوات للاعتراف بها. وانطلقت مفاوضات مع حزب العمال الكردستاني لإنهاء التمرّد المسلّح، لكنها أخفقت في الوصول إلى نتائج. وطرأ تحسّن كبير على العلاقات مع الدول المجاورة، وارتفع مقام تركيا في المجتمع الدولي، وبخاصة في أوساط الشعوب الإسلامية، ارتفاعاً كبيراً.

حاجج وليام هايل وإرغون أوزبودون، اللذان كتبا أشمل دراسة عن الحزب، بأن خير مقارنة للبرنامج السياسي الأيديولوجي لحزب العدالة والتنمية هي مع برامج الأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا الغربية[١١]. وفي هذا الصدد، توصّل ستاثيس ن. كاليفاس، الذي اشتُهر بالدراسة التي أعدها عن الأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا الغربية، إلى التقييم التالي لحزب العدالة والتنمية: «تحدّى حزبُ العدالة والتنمية العلمانيةَ القسرية التي أضحت حجر الزاوية للكمالية، وتصدّر كلَّ جهد لبناء نموذج لهوية إسلامية منسجمة مع الحداثة الاجتماعية والسياسية. كما أن لونه الإسلامي لم يحمله على محاولة تطبيق مجموعة سياسات راديكالية مناوئة للنظام من شأنها أن تضعف الطابع العلماني للدولة التركية (عوضاً عن تخفيفه) وتتحدى مؤسساتها الديمقراطية. وعلى الضدّ من ذلك، يمكن المحاججة بأن الحزب رسّخ هذه المؤسسات. . .»[١٢].

وعلى الرغم من الدعم الشعبي المتعاظم لحكومة حزب العدالة والتنمية، هدد الجيش بتدخل عسكري بذريعة ما سُمّي «المذكرة الإلكترونية» (بيان تحذيري عُلّق على الصفحة الإلكترونية للقوى المسلحة التركية) عندما رشّح الحزبُ وزيرَ الخارجية عبد الله غُل لمنصب الرئيس في نيسان/ أبريل ٢٠٠٧. لكنّ الجيش لم ينفّذ تهديده إذْ ردّت حكومة حزب العدالة والتنمية على الفور بحلّ البرلمان

---

(١١) William Hale and Ergun Özbudun, *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: The Case of the AKP* (London: Routledge, 2009), p. 123.

(١٢) Stathis N. Kalyvas, «The «Turkish Mode» in the Matrix of Political Catholicism,» in: Kuru and Stepan, eds., *Democracy, Islam, Secularism in Turkey*, p. 192.

والدعوة إلى إجراء انتخابات عامة في ذلك الصيف. وعندما سعت حكومة الحزب إلى تعديل الدستور الذي صاغه الجيش في عام ١٩٨٢، تمهيداً لرفع حظر الحجاب، طالب المدعي العام الأول المحكمةَ الدستورية بحلّ الحزب بحجة تحوّله إلى نقطة بؤرية للأنشطة المناوئة للعلمانية. لكنّ المحكمة قررت عدم حلّه بفارق صوت واحد.

وبعد أن لجمت حكومةُ حزب العدالة والتنمية بفاعلية دور الجيش من خلال بعض التعديلات الدستورية المهمة في سياق الإصلاحات التي دعا إليها الاتحاد الأوروبي، بخصوص تقييد صلاحيات مجلس الأمن القومي، وإعطاء الضوء الأخضر لمحاكمة الضباط العسكريين الذين تورّطوا في المحاولات الانقلابية، فهي بدأت مؤخراً بإطلاق إشارات بأنها تسعى إلى التوصل إلى اتفاق مع الدولة الكمالية على حقوق أوسع للأغلبية السنّية في مقابل الاعتراف باستقلالية المؤسسة العسكرية في إدارة شؤونها الخاصة. ورُفع حظر ارتداء الطالبات الجامعيات الحجاب من الناحية العملية، كما تقدمت الإشارة في سياق الإصلاحات الأخيرة التي أُدخلت على النظام التعليمي، وأعيد فتح أبواب مدارس إمام ـ خطيب للمرحلة المتوسطة (بعد أن أُغلقت عقب تدخل الجيش في عام ١٩٩٧). وقد تحدّثت تقارير مؤخراً عن تشريع تعدّه حكومة حزب العدالة والتنمية لإزالة العوائق القانونية التي تمنع خرّيجي مدارس إمام ـ خطيب من الالتحاق بجهاز الشرطة والقوى المسلحة، ما سيعني إضافة عنصر جديد إلى النظام التعليمي. وحقيقة أن ثلث أعضاء المجموعة البرلمانية لحزب العدالة والتنمية، بما في ذلك رئيس الوزراء رجب طيّب أردوغان، تخرّجوا في هذه المدارس، تفسّر من بعض النواحي اهتمامهم بدعم هذه المدارس.

في مستهلّ زيارة جال فيها رئيس الوزراء أردوغان على مصر وتونس وليبيا في أيلول/سبتمبر ٢٠١١، أدلى للتلفزيون المصري بتصريح قال فيه: «العلمانية لا تعني معارضة الدِّين... العلمانية ليست إلحاداً قطعاً... وتركيا تعرّف العلمانية بمبدأ كون الدولة على مسافة واحدة من سائر الأديان. وأنا أنصح بأن تتبنّى مصر أيضاً دستوراً علمانياً»[١٣]. وفي أثناء زيارته لتونس، كرر موقفه بالقول: «تركيا دولة قانون ديمقراطي وعلماني واجتماعي. إن الدول العلمانية تقف على مسافة

(١٣) حرييت، ١٥/٩/٢٠١١.

واحدة من سائر الجماعات الدِّينية، بما في ذلك المسلمون والمسيحيون واليهود والملحدون».

أثارت هذه الملاحظات التي أدلى بها أردوغان في دول الربيع العربي تعليقات بأنه ربما تنوي حكومة حزب العدالة والتنمية السير بتركيا نحو العلمانية المحايدة. لكنّ التطورات التي استجدّت منذ الانتخابات في حزيران/ يونيو ٢٠١١ تشير إلى أن حكومة حزب العدالة والتنمية أكثر اهتماماً برفع القيود المفروضة على حقوق الأغلبية السنّية، وتوسيع مكانة الإسلام في المجتمع ممثلاً برئاسة الشؤون الدِّينية. وربما كان تصريح أردوغان خير تجسيد لذلك عندما قال في كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢، «نريد «تنشئة شباب متديّن».

تاسعاً: «النافذة العلوية» الموصدة

ينبع التحدّي الآخر للنظام العلماني الكمالي من الأقلية الدِّينية العلوية. كل من الكماليين والعلويين يتبنّى مقاربة متناقضة في الظاهر في تعاطيه مع الطرف الآخر. فمن ناحية، تُنكر الدولة الكمالية الحقوقَ الدِّينية للعلويين، وقمعت هويتهم إلى مطلع تسعينيات القرن الماضي، وانتهجت من ناحية أخرى سياسة دعم الطائفة العلوية لتكون ثقلاً موازناً للتيار الإسلامي الذي يوسّع قاعدته في أوساط الأغلبية السنّية. وفي هذا السياق، سُمح للعلويين لأول مرة بفتح بيوت تجمّع من دون اعتراف قانوني بأنها دُور عبادة.

تعرّض العلويون للاضطهاد، وبعد أن اعتُبروا طابوراً خامساً محتملاً لملوك إيران، ولا سيما في القرن السادس عشر عندما اتخذ السلطان العثماني لنفسه لقب الخليفة الذي يعتبر القائد الدِّيني للمسلمين السنّة. لذلك، رحّب العلويون بالنظام العلماني الكمالي كونه وقاية من الهيمنة السنّية، مع أن الدولة الكمالية أنكرت هويتهم. ولم يبدأ العلويون بالمطالبة باعتراف رسمي بهويتهم الدِّينية إلا بعد انتهاء الحرب الباردة عندما اكتسبت المطالب بجعل النظام في تركيا ديمقراطياً زخماً قوياً.

منذ ذلك الحين، والجماعات العلوية المنقسمة إلى فروع عديدة لها تصورات مختلفة للهوية العلوية، وأخذت تطالب على جميع الصعد بالاعتراف ببيوت التجمّع دُوراً للعبادة مثل المساجد، وبإلغاء المقررات الدِّينية الإلزامية في المدارس التي تدرّس الإسلام السنّي. لكنها انقسمت، كما ذكرنا أعلاه، بين طرف يرى العلوية

طائفة إسلامية ثالثة، ويطالب بتمثيل للعلويين في رئاسة الشؤون الدِّينية، وتقديم دعم مالي حكومي إلى رجال الدِّين العلويين (العلماء) من ناحية، وبين طرف يعتبر العلوية عقيدة مستقلة، ويطالب بحلّ رئاسة الشؤون الدِّينية من ناحية أخرى.

أطلقت حكومة العدالة والتنمية، عقب انتصارها الانتخابي الثاني في عام ٢٠٠٧، ما يسمّى مبادرة «النافذة العلوية»، لتحقيق مطالب الأقلية الدِّينية العلوية المستندة إلى الهوية، كجزء من سياسة أوسع لـ «النافذة الديمقراطية» أريد منها إزالة مظالم الجماعات الإثنية والدِّينية المتنوعة التي تُعزى إلى سياسات الثقافة الأحادية التي تبنّتها الدولة الكمالية، بما في ذلك مظالم الأكراد والعلويين والأقليات غير المسلمة[١٤].

قادت «النافذة العلوية» إلى سلسلة لقاءات جمعت مسؤولين حكوميين بممثلين عن الطائفة العلوية، وأعدت الحكومة بموجبها تقريراً يُجمل المطالب المتنوعة التي تقدم بها العلويون، لكنها أخفقت في التوصل إلى نتائج ملموسة باستثناء إدخال مادّة عن الطائفة العلوية في المقررات الدِّينية الإلزامية، وهو أمر لم يرْقَ إلى مطامح أغلب العلويين. وقد تجلّى فشل مبادرة النافذة العلوية في التطورات التي شهدها الصيف الماضي حين أصدرت المحكمة العليا في تركيا قراراً قضى بأن بيوت التجمّع ليست دُور عبادة، وفي رفض رئيس البرلمان التماساً تقدم به أحد النواب لفتح مصلّى داخل مبنى البرلمان، مستدلاً برأي رئاسة الشؤون الدِّينية بأن العلويين مسلمون وأن دُور العبادة المناسبة لهم هي المساجد[١٥].

عاشراً: التحدّي الليبرالي للنظام العلماني

عارض مفكّرون وأكاديميون ذوو توجه ليبرالي النظامَ العلماني الكمالي وانتقدوه، بادئين بالمطالبة باعتماد نظام تعددية حزبية، ورفع القيود المفروضة على حرّية التعبير، في أواخر أربعينيات القرن الماضي، كونها لا تتفق ومستلزمات مجتمع ديمقراطي. وطالبوا، من حيث المبدأ، بإبدال العلمانية الجزمية أو الاستبدادية بعلمانية محايدة تقوم على التزام الدولة جانب الحياد تجاه جميع الأديان

(١٤) Talha Köse, *Alevi Opening and the Democratization Initiative in Turkey*, SETA Policy Paper Report; no. 3 (Ankara: SETA Policy Paper, 2010).

(١٥) **الزمان**، ٦/٨/٢٠١٢.

والطوائف والمعتقدات الدِّينية وأنماط الحياة، وبضمان حرّية المعتقد الكاملة للجميع. وفي سياق المطالبة بدستور ديمقراطي جديد بالكامل يحلّ محل الدستور الذي صاغه الجيش في عام ١٩٨٢، تقدمت منظمات المجتمع المدني على اختلاف مشاربها بالاقتراحات التالية أساساً في ما يتعلق بالمبادئ التي تريد إقرارها في تنظيم العلاقات بين الدولة والدِّين:

ـ إلغاء رئاسة الشؤون الدِّينية أو إعادة هيكلتها لتكون مؤسسة مستقلة تلبّي حاجات الأغلبية السنّية.

ـ السماح للجماعات أو الطوائف الدِّينية الأخرى بإدارة مؤسسات خاصة ذات هوية معترَف بها قانوناً.

ـ منح حقوق متساوية للجماعات المنتسبة إلى رئاسة الشؤون الدِّينية والاعتراف بدُور العبادة التابعة لمختلف الأديان والطوائف.

ـ حذف أية إشارة إلى الدِّين أو الطائفة في بطاقات الهوية وجوازات السفر.

ـ إلغاء المقررات الدِّينية الإلزامية في المدارس، وتضمين مقرر اختياري في المنهاج التعليمي عن «ثقافة الأديان»، بناء على مقاربة موضوعية ونقدية وتعددية، عملاً بقرارات المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان.

ـ السماح بإعطاء مقررات تعليمية خاصة أو بفتح مدارس للتعليم الدِّيني، وأن تكون خاضعة للمبادئ الدستورية(١٦).

حادي عشر: دروس مستخلَصة من التجربة التركية

تم تطبيق حكم القانون في تركيا في مستهل القرن التاسع عشر، وتأليف حكومة دستورية في أواخر ذلك القرن. واعتُمد نظام سياسي تعددي حزبي إلى حدّ بعيد ترجع أصوله إلى مستهل القرن العشرين منذ أربعينيات القرن الماضي، وأجرت البلاد إلى الآن ١٥ جولة انتخابات عامة حرّة ونزيهة. إن تركيا عضو مؤسس لمجلس أوروبا منذ عام ١٩٤٩، وهي طرف في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان منذ عام ١٩٥٤، وعضو في حلف الناتو منذ عام ١٩٥٠، وعضو في منظمة التعاون

(١٦) تقارير عن اقتراح أعدته في عام ٢٠١١ المؤسسة التركية للدراسات الاقتصادية (تيسيف)، واقتراح أعدته جمعية رجال الأعمال والصناعيين الأتراك (توسياد) بخصوص مسودة الدستور.

والتنمية الاقتصادية منذ عام ١٩٦١، ومرشح لعضوية الاتحاد الأوروبي منذ عام ١٩٩٩، وقد باشرت مباحثات الانضمام إلى الاتحاد منذ عام ٢٠٠٥. لكنّ هذا التاريخ الحافل بإرساء الديمقراطية، الذي يمتدّ إلى أكثر من قرنين لم يمكّن تركيا من ترسيخ ديمقراطية ليبرالية تعددية، لعيوب ذُكرت في التقارير المعنية بالتقدم السنوي لنيل العضوية التي أصدرتها المفوضية الأوروبية منذ عام ١٩٩٨.

الأسباب الرئيسية لإخفاق تركيا في ترسيخ الديمقراطية متعلق بدرجة كبيرة بالمفهوم الاستبدادي للحداثة المتمثّل بالقومية العلمانية التركية الكمالية. وقد تولّى الجيش، عملاً بمقتضى التيار الكمالي، دور حارس نظام علماني استبدادي وثقافة أحادية، وتدخل غير مرّة في العملية السياسية، وأدار دفّة الحكم من وراء الكواليس. وبالرغم من السلطات المتزايدة للحكومات المنتخَبة، لا يزال من المبْكر القول إن الدور السياسي للجيش قد انتهى.

لترسيخ ديمقراطية تعددية وليبرالية، لا تزال تركيا بحاجة إلى وضع رقابة ديمقراطية موضوعية على الجيش، ورفع القيود المفروضة على الحقوق السياسية والثقافية والدينية للمواطنين بما ينسجم ونظام ديمقراطي، وعلْمنة العلمانية بفصل الدين عن الدولة، وضمان حياد الدولة تجاه الطوائف المختلفة الدينية وغير الدينية.

يبقى أن نعرف إن كانت الأحزاب السياسية في البرلمان التركي ستتمكّن من التوصل إلى إجماع على مسودة دستور يصادَق عليه من خلال استفتاء، وما إذا كانت ستعتمد مقاربة ليبرالية تعددية في التعاطي مع العلمانية وإصلاح النظام العلماني الكمالي؟

ثاني عشر: الحاجة إلى إعادة تعريف جذرية للعلمانية

تركيا ليست الدولة الوحيدة التي تحتاج إلى إيجاد سبُل لتعريف علاقات الدولة بالدِّين بطريقة تفي بمقتضيات المجتمعات الحرّة والمنفتحة. وقد أدت الصعوبات التي تواجهها تركيا، كما العديد من المجتمعات الأخرى، بما في ذلك الديمقراطيات الغربية التي تدّعي أن لديها نظماً علمانية راسخة، وهي صعوبات متصلة بحرّية المعتقد في مجتمعات متعددة الأديان، إلى وضع النقاش حول العلمانية على الأجندة العالمية. ويبدو أن الحاجة إلى إعادة تعريف العلمانية في السياسات الديمقراطية قد أصبحت أكثر جلاءً.

ربما عبّر عن هذه الحاجة الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور الذي يحاجج بأن العلمانية تُعنى بردّ الدولة الديمقراطية (الصحيح) على التنوّع»، مقترحاً ثلاثة أهداف (أو أربعة) لعلمانية أعيد تعريفها: «الهدف **الأول** هو الحرّية؛ إذ يتعين عدم إجبار أحد على شيء في قضايا الدِّين والمعتقدات الأساسية. وهذا ما يعرَّف غالباً بالحرّية الدِّينية، بما في ذلك حرّية عدم الاعتقاد بالطبع. والهدف **الثاني** هو المساواة؛ إذ يتعين ضمان المساواة بين جميع الأشخاص الذين يؤمنون بديانات أو معتقدات أساسية مختلفة. ولا يجوز لأية وجهة نظر عالمية (دينية أو غير دينية) أن تتمتع بموقع أفضلية، ناهيك عن اعتبارها وجهة نظر رسمية تتبنّاها الدولة. والهدف **الثالث** هو الأخوة؛ إذ ينبغي أن تكون أصوات جميع الأسر الروحية مسموعة، وأن تشارك في عملية مستمرة هدفها تحديد ماهيّة المجتمع (هويته السياسية) وتحديد كيفية بلوغ هذه الأهداف (النظام الدقيق للحقوق والامتيازات). والهدف **الرابع** هو بذلنا كل جهد ممكن للمحافظة على علاقة يسودها الوئام والانسجام بين أتباع الديانات المختلفة. . .».

وفي سياق مناقشة تايلور لتفوّق «نموذج العلمانية» الذي يقترحه، يشدد على «وجوب عدم السماح لأي كان بأن يجحد النظام الذي أسسه أتاتورك، كونه نظاماً علمانياً حقاً معتمداً على المبادئ الأساسية التي تقوم على الفصل بين مؤسسات الدولة والمؤسسات الدِّينية»[١٧].

(١٧) Charles Taylor, «Why We Need a Radical Redifiniton of Secularism,» in: Judith Butler [et al.], *The Power of Religion in the Public Sphere*, edited and introduction by Eduardo Mendieta and Jonathan van Antwerpen; afterword by Craig Calhoun (New York: Columbia University Press, 2011) pp. 35-37.

تعقيب

فالح عبد الجبار

ـ ١ ـ

ورقة الباحث شاهين ألباي، هي من الأوراق التي يسعد المرء بقراءتها. ثمة وضوح تاريخي لنشأة الدولة الحديثة، الدولة الكمالية، في تركيا، بتسلسل تاريخي متواصل، وسلس، يتوخّى الوضوح. وثمة أيضاً وضوح مفاهيمي، وبالتحديد وضوح في معنى المفهوم الرئيسي لهذه الورقة، أعني: العلمانية في بعدها السياسي. هناك أيضاً وضوح في الوقائع التجريبية التي تصور الممارسة الأتاتوركية للعلمانية. هناك صعود الإسلام السياسي خلال الثمانينيات من القرن العشرين، عوامله وأسبابه، وأخيراً هناك التحديات التي تواجهه من التيار القومي، التيار الليبرالي، والقوى العلوية.

بودّي هنا أن أتوسع في مناقشة المفهوم الأساسي: العلمانية (هذه النقطة بُحِثَتْ أيضاً في خطوطها العامة في دراسة د. بلقزيز). يرى الباحث أن للعلمانية ثلاثة أبعاد: فلسفية، اجتماعية، وأخيراً سياسية تتصل بعلاقة الدولة بالدين.

الواقع أنه يتناول هذه الأبعاد الثلاثة، بلغة مقتضبة. وتعريفه لهذه الأبعاد مكثف إلى درجة لا تسمح بمناقشة كل بعد على انفراد من حيث هو مفهوم. لكن بحثه للبعد الثالث، علاقة الدولة بالدين، يشير إلى وجود دول علمانية سالبة (Passive) تعترف بسائر الأديان، وأخرى الجزمية (Assertive) تفصل الدين عن الدولة. أمريكا وبريطانيا هما مثال على الحالة الأولى، وفرنسا مثال على الحالة الثانية. لكن النموذج العلماني التركي، الذي يستلهم المثال الفرنسي (اللائيكي)، هو نمط جديد من الدولة التوكيدية، إنه نمط استبدادي، أو ما سمّاه بلقزيز بأنه «تدخلي إلحاقي».

ورغم أنني أجد تعريفات الباحث للبعد الفلسفي والبعد الاجتماعي للعلمانية مغلوطة وناقصة، فإن ذلك لا يمسّ متن عمله الأساس، المعني بعلاقة الدين بالدولة.

ـ ٢ ـ

وللفائدة، فإن المعنى الفلسفي للعلمانية يقوم على فصل العالم إلى ما هو ديني وما هو دنيوي، ما ينتمي إلى هذا العالم، وما ينتمي إلى ما وراءه. وهو في شكله الجامح فلسفة إنكارية، وفي شكله المعتدل فكرة الفصل، على مبدأ الاختصاص، بين قضايا العالم وقضايا الماوراءه. فالعلوم الطبيعية، والعلوم السياسية (منذ مكيافيلي) تنفصل كمجال للمعرفة والممارسة عن اللاهوت فكراً ومؤسسات، بل إن العلوم الاجتماعية اللاحقة، اتخذت من الإنسان مركزاً وأساساً. ولهذا التوجه الفلسفي جذور معرفية قديمة ترجع إلى الفلسفة الإغريقية. ونجد تعبيرات جلية عنها في فلسفة ابن رشد، الذي يميز الحكمة من الشريعة (= الوحي)، أو المعرفة الحكمية (= الفلسفة)، من الوحي، الدين. . . الخ، بل إن الفلسفة المسيحية المبكرة، منذ توما الأكويني تعترف بوجود المجالين الدنيوي والمقدس، رغم أنها تخضع الأول للثاني.

أما البعد الاجتماعي للدين، فيتعلق بفصل مسائل الإيمان عن اللاهوت، فكراً ومؤسسات، وهو بعد أرسته البروتستانتية منذ مطلع القرن السادس عشر، حيث حوّلت الإيمان إلى مسألة فردية، تمسّ ضمير الإنسان الفرد، وهي مسؤوليته وحده.

وقد نمت فلسفة التسامح (Tolerance) خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، لحماية حرية الاعتقاد الفردية، ونزع تسييسها على **ثلاث** قواعد:

١ ـ منع الحاكم من فرض الإيمان بوسائل القسر، وفقاً لمفهومه عن الإيمان.

٢ ـ منع الجماعة الدينية من المساس بحياة وممتلكات أي فرد من الجماعة يخالفها في مسألة الاعتقاد.

٣ ـ منع الفرد من التجاوز على حياة، وممتلكات، أي فرد آخر في ممارسته لمعتقداته(١).

---

(١) انظر: جون لوك، **رسالة في التسامح**.

هذه الفلسفة (جون لوك هو رأسها الأبرز) تحولت إلى مؤسسات وقواعد دستورية ناظمة، وأسهمت في إطفاء سعير الحروب الدينية في أوروبا، وإرساء ما يصطلح عليه بالدولة المدنية، وترسيخ مبدأ المواطن الفرد، المجرد من أية صفة دينية. ولعل نشوء الدولة القومية (خلافاً للإمبراطوريات المقدسة) غيّر فكرة الجماعة، من الجماعة المقدسة إلى الجماعة القومية (= الأمّة).

أخيراً، حول البعد السياسي للدين، أو علاقة الدولة بالدين، فإن جلّ البحث في المفاهيم يناقش فكرة العلمانية السياسية ويفصّل فيها. وهو يقدم أمثلة عيانية وفيرة، ومهمة، على أن العلمانية التركية لا تشبه العلمانية الفرنسية، فهذه الأخيرة عقلانية، وديمقراطية، بينما الأولى استبدادية ولاعقلانية، وهي تنزع إلى الهيمنة على المؤسسات الدينية، والتحيز الطائفي ضد العلويين، والتجاوز العنيف على الطرق الصوفية وزواياها (أو تكاياها).

ما نجده في الحالة التركية ـ الكمالية هو فرض هيمنة الدولة على الدين فكراً، ومؤسسات، وتنظيمات اجتماعية، تبدأ من غلق التكايا الصوفية، وتحريم العلوية كطائفة، ومنع رجال الدين من ارتداء الجبّة والعمامة خارج المسجد، والسيطرة على المدارس الدينية. . . إلخ.

ما فعلته العلمانية الفرنسية هو حماية الدولة من تدخل الكنيسة، المؤسسة الرسمية للكاثوليكية، التي بلغت، عشية الثورة الفرنسية، ذروة النفوذ، فكانت أكبر مالك عقاري، وأضخم مؤسسة للتعليم، وأكبر نصير للاستبداد (الملكية المطلقة). وفي عالمنا العربي ـ الإسلامي، الحال معاكسة تماماً، فهناك حاجة إلى إنقاذ الدين (مؤسساته) من الدولة، هذا «اللوياثان» الذي يبتلع كل شيء، المقدس منه والمدنس.

ـ ٣ ـ

ورقة أ. شاهين هي مرافعة ضد المنحى الاستبدادي للعلمانية بصيغتها الأتاتوركية. والتفصيل الثري في هذا التاريخ ينطوي على دروس ذات طابع شامل.

الجانب الآخر المثمر في ورقة البحث هذه يتعلق بالتيار الإسلامي التركي. فاعتداله، الذي يثير ارتياح كل دعاة المدنية، لم يأت من فراغ. فثمة التاريخ المرن للمذهب الحنفي (على جبهة الفقه)، وثمة المران الدستوري ـ البرلماني (على جبهة

العمل السياسي للإسلاميين)، وثمة التحديات العلمانية للإسلاميين النابعة من المؤسسة العسكرية، وثمة المؤسسة الدستورية، والتيار الليبرالي، والطائفة العلوية. وهي تحديات تكشف، وإن يكن بالخطوط العامة، التفاعلات الفكرية ـ المجتمعية التي تفرض الاعتدال، وتنتج ما سمّاه فقيه لبناني «العلمانية المؤمنة».

وهنا أصل إلى نقطة هي مثار جدل منذ عقدين أو نحوه، وأعني تصوير «العلمانية» على أنها نفي للدين، في أحسن الأحوال، أو إلغاء له (= إلحاد) في أسوئِه.

هذه الفكرة شائعة إلى درجة مفزعة، وهي تنمّ عن سوء النية، أو الجهل المريع. فالعلمانية، في معناها الأرحب، هي تمييز الديني من الدنيوي على مبدأ الاختصاص، على غرار تقسيم السلطات في الدولة إلى مؤسسات متنوعة على مبدأ الاختصاص. فالدين لا يلغى بقرار من أحد. والدين، كما يفيدنا أهم ناقد للإكليروسية[٢] هو فهم الناس للدين، وهذا الفهم ليس جلموداً. ويقترح في مبحثه المهم اعتماد علم التاريخ، والفلسفة، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، والفيزياء. .. إلخ كأدوات منهجية لقراءة واستيعاب وإعادة إنتاج المتون المقدسة، ابتغاء الوصول إلى توافق الدنيوي والمقدس في كلّ عصر.

المفكرون العرب المشتغلون في قضية العلمانية ليسوا قلّة، لكن الاهتمام بأعمالهم ضيّق، إن لم يكن معدوماً.

---

(٢) انظر: عبد الكريم سروش، **نظرة على مقالة بسط وقبض الشريعة**، ترجمة حسن إبراهيم (بيروت: دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٣).

المناقشات

١ ـ جهاد الزين

عرض قيّم جداً لتطور تركيا المعاصرة قدمه د. شاهين ألباي.

أ ـ في الوطن العربي ساد اعتقاد أن النموذج التركي هو النموذج الذي قدمه «حزب العدالة والتنمية». إن حزب العدالة والتنمية هو نقطة انعطاف طليعية في مجالي الاقتصاد والسياسة دعّمت المنجزات التركية، لكن التقدم التركي هو حصيلة جهود أجيال منذ تأسيس الدولة في ما عبر عنه د. شاهين ألباي بالمعادلة التي سادت في الدولة التركية: النخب الكمالية، في الجيش خصوصاً، تحرس الأيديولوجيا، والسياسيون يهتمون بالاقتصاد.

إذاً، النموذج التركي موضوع التقييم سابق وعابر ولاحق لتجربة «حزب العدالة والتنمية»، وليس مرتبطاً به وحده، بل يسبقه.

ب ـ بالرغم من النجاحات الباهرة التي حققها حزب العدالة في إضعاف، بل إنهاء، الوصاية العسكرية على الحياة السياسية، فإن السؤال الآن هو: هل بدأ تدهور تجربة حزب العدالة في العمق تحت تأثير فشلين عميقين لا ديمقراطية ثابتة تركية من دونهما: المسألة الكردية المتفاقمة، والمسألة العلوية؟

الموضوع الأول هو الأخطر راهناً. فالموضوع الكردي هو الذي منع تطوير الدولة الوطنية التركية العلمانية إلى ديمقراطية أعمق (تفكك سورية الحالي عامل مساهم في تفاقم المعضلة)، واليوم يبدو خطاب أردوغان خطاباً قومياً في الموضوع الكردي يشبه خطابات سياسيي التسعينيات التقليديين.

أما الموضوع العلوي الذي منع تطوير إسلام التجربة التركية فهو يتجه إلى أفق مؤسسي جديد.

هـ ـ التجربة التركية نتيجة ظروف مأساوية في أوائل العشرينيات من القرن

العشرين ليست لديها الخبرة التاريخية في بناء علمانية تشمل جماعات مسيحية كبيرة، على عكس التحدّي الذي يواجه من هذه الناحية التجربة المصرية بوجود الأقباط.

و ـ أختم بملاحظة أن القدر الحالي من العلنية العلوية بممارسة طقوس الجماعة هو حصيلة تطور ديمقراطي حداثي تركي، لأن ما يمكن أن تشاهده في صلاة دينية علوية في أحد مراكزهم العلنية اليوم في اسطنبول يرقى إلى مصاف الأسرار في بلدان عربية.

٢ ـ شيرزاد النجار

شكراً الدكتور ألباي على دراسته القيّمة عن علاقة الدين بالدولة في تركيا. لكن لديّ ملاحظتان حولها:

أ ـ تاريخياً، نلاحظ أن الإمبراطورية العثمانية حاولت تجديد نفسها عن طريق إصدار دستور عام ١٨٧٦ وإقامة البرلمان (مجلس المبعوثان) متأثرة في هذه الخطوات بأفكار الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، وإصلاحات مدحت باشا؛ لكن هذه المحاولة لم تستمر، ولا لفترة قصيرة، حيث ألغي مجلس المبعوثان عقب جلسته الأولى، وتم إيقاف العمل بالدستور، واستمرت المسألة حتى ثورة «تركيا الفتاة» عام ١٩٠٨.

لكن هل شهدت هذه الفترة الطويلة تأثيراً في العلاقة ما بين الدين والدولة، وإن أدى رجال الدين دوراً مهماً في استمرار الحكم المطلق للسلطان عبد الحميد الثاني؟

ب ـ أشار ألباي إلى القضية الكردية. إن هذه القضية تمثل ومنذ تأسيس الجمهورية مشكلة رئيسية مواجهة للنظام السياسي التركي، وتمثل أزمة سياسية مستمرة تواجه نظام الحكم في تركيا.

السؤال هو: هل يتمكّن حزب العدالة والتنمية من طرح حلول للقضية الكردية، بما يؤدي إلى رضا الأكراد عنها، وإيجاد أرضية للتعايش السلمي المشترك، وخصوصاً أنهم يمثلون أكثر من ٢٠ بالمئة من السكان؟

٣ ـ عبير أمنينة

أ ـ كيف استطاع الإسلام أن يصعد في تركيا ويتحول من حالة اغتراب كاملة إلى التغلغل... حتى الاستئثار بمنصب رئاسة الوزراء من خلال وصول حزب العدالة والتنمية ذي المرجعية الإسلامية؟

ب ـ كيف تفسر تعاطي أردوغان مع المؤسسة العسكرية ومحاولة تقليم

أظافرها؟ هل هو يعدّ خطوة باتجاه ضرب علمنة الدولة، وبخاصة أن الجيش يعدّ الحارس لتقاليد الأيديولوجيا «الكمالية»؟

٤ ـ هشام العوضي

أنا غير متأكد ما إذا كان في إمكاننا أن نصف ما قامت به الدولة العثمانية بداية من ثلاثينيات القرن التاسع عشر على أنه «علمنة» للمجتمع، ونحقّب للعلمانية في تركيا بداية من تلك الفترة، وذلك لعدّة أسباب:

أ ـ أن فرمانات الدولة العثمانية التي أصدرها السلطان العثماني، وأقصد فرمان خط شريف (١٨٣٩) وخط همايون (١٨٥٦) تحديداً، كانت في حسّ السلاطين محاولةً للتحديث وتطوير الدولة وإصلاحها، أو كما أطلق عليها «تنظيمات»، وضعت بطريقة تشي بأنّ المشروعية الدينية ظلت مهمة بالنسبة إلى السلاطين كي تحصل هذه الفرمانات على مباركة شيخ الإسلام.

ب ـ كانت الدولة العثمانية حريصة على أن تروّج لأوروبا أنها تتخذ إجراءات باتجاه التحديث على الطراز الفرنسي، وقد دعت في حينها جميع سفراء أوروبا إلى قصر السلطان كي يشهدوا تلاوة الفرمانات، وكان الجمهور المستهدف هو أوروبا، وليس بالضرورة عامة الشعب العثماني.

إن «العلمانية» في أواخر الدولة العثمانية ـ إن صحّت تسمية المرحلة بذلك ـ كانت أقرب على الورق منها إلى الواقع، لأنها جاءت من فوق السلطة، ولم تتخذ في حينها إجراءات حقيقية لنقلها إلى المجتمع. كما أن الكثير من العثمانيين ـ مسلمين وغير مسلمين ـ رفضوا هذه الإصلاحات، فكثير من المسيحيين، مثلاً، رفضوا إلغاء الجزية مقابل التجنيد في الجيش (كان محظوراً في السابق)، لأنه كان يفضل من قبل الفرد دفع المال مقابل بقائه على قيد الحياة على أن يلقى حتفه في حرب قد لا يحسّ أنه طرف فيها.

وربّما أثّرت الإصلاحات العثمانية في مناطق المركز كاسطنبول، ولكنها حتماً لم تصل إلى أطراف الدولة، وإلى المناطق الجبلية والريفية في السلطنة. وكانت هناك أسباب أخرى حالت دون نجاح التحديثات التي قامت بها الدولة العثمانية، وأشار إليها دونالد كواترت في كتابه **الإمبراطورية العثمانية**[١].

(١) Donald Quataert, *The Ottoman Empire, 1700-1922, New Approaches to European History*, 2nd ed. (Cambridge, UK; New York: Cambrige University Press, 2005).

ومعروف أن محاولة العثمانيين «العلمنة»، إن صحّت التسمية، انتهت بمجيء السلطان عبد الحميد إلى الحكم (١٨٧٦)، واتّخاذه قرارات انتهت بروحها الدينية لا العلمانية؛ ففي عهده تضاءل بوضوح عدد المسيحيين في الدولة نتيجة حركات الانفصال والاستقلال في البلقان والهجرات إلى أمريكا. . . إلخ، وأصبح المسلمون هم الأغلبية، فبدأ، مثلاً، في تأسيس خط الحجاز لسكة الحديد لنقل الحجاج من دمشق إلى المدينة المنورة، كما اتّخذ ألقاباً، كخادم الحرمين الشريفين الذي يدل على أنه كان مهموماً في عهده بتعزيز شرعيته الدينية. الشاهد من كل ذلك هو أن نكون أكثر حذراً عند إطلاق تسميات أيديولوجية تحمل مدلولات ومضامين معينة على حقب معينة قبل التأكد من سمات الصفة نفسها، وأكثر هذه التسميات تطلق على المجتمع، كي نتأكّد مما إذا كانت واقعاً أو تمنيات.

ج ـ أعتقد أن المفيد والعملي في التجربة التركية ـ بعيداً من التنظير إزاء الدين والدولة والعلاقة بينهما ـ هو أهمية ما أُطلق عليه «شرعية الإنجاز» في بقاء واستمرارية أي قوّة سياسية تريد أن تصل إلى السلطة في تركيا، وهذا هو التحدّي الذي يواجه الإسلاميين في السلطة بعد ثورات الربيع العربي (تونس، ومصر. . . إلخ).

ولدينا في الحالة التركية مثالان يمثلان نقيضين، ومع ذلك بينهما هدف مشترك:

المثال **الأول** الذي له هدف مشترك هو الإنجاز، فالأتراك قبلوا بكل الإجراءات التي اتخذها أتاتورك بعد الحرب العالمية الأولى وسقوط الإمبراطورية العثمانية، بما في ذلك إجراءات العلمانية الإقصائية، لأنه كانت له شرعية مسبقة، حققها بحروبه ضدّ القوى التي كانت تريد احتلال تركيا، واستطاع، لا أقول تحرير تركيا، وإنما الحفاظ على تركيا بلداً غير مستعمَر. وكانت هذه هي الشرعية التي أعطت كمال لقب «أتاتورك» (أبو الأتراك)، ومكّنته بعد ذلك من اتخاذ ما اتخذ، وإلا هل كان سيقبل الأتراك منه هذه الإجراءات القسرية لو أنه لم يحقق ما حقق؟

المثال **الثاني** الذي يقف على النقيض هو تجربة حزب «العدالة والتنمية» بقيادة أردوغان في مسعاه إلى تحقيق وضع اقتصادي أفضل للشعب التركي بكافة فئاته، وتغليب مصلحة تركيا على المصالح الأخرى، وسعيه الحثيث إلى إشراكها في الاتحاد الأوروبي.

التحدّي الذي يواجه الإسلاميين حقيقةً ليس الأيديولوجيا، لكن، على المدى البعيد، قدرتهم على الإنجاز، وأقصد تلبية حاجات الناس المادية من تعليم وصحة ووظيفة وحياة آمنة وكريمة. وأعتقد أنه من هذا المدخل تكون التجربة التركية مفيدة وملهمة للقوى السياسية العربية الناشدة للسلطة عن طريق اللعبة الديمقراطية.

الفصل السادس

علاقة الدين بالدولة: مقارنة بين تركيا وإيران

رفعت سيد أحمد(*)

مقدمة

لا شك في أن إشكالية علاقة الدين بالدولة في العالم الإسلامي قديمة، قدم الإسلام ذاته؛ وهي لم تفارق التاريخ، وإن تمايزت في تجارب الواقع. ولعل تجربتي إيران وتركيا، خلال الثلاثين عاماً الماضية، من أهم التجارب الإسلامية التي شهدت تطبيقات واضحة لعلاقة «الدين» بـ «الدولة»، ومثَّل تفاعل أنظمة الحكم فيها مع المخزون التشريعي والثقافي الإسلامي قاسماً مشتركاً بينهما، وإن اختلفت المرجعية المذهبية التي انطلقت منها كل تجربة على حدة، وكذلك الفلسفة التي انطلقت منها التجربة وآليات التطبيق وعلاقاتها بالغرب، نظماً وتشريعات وتجارب ديمقراطية، حيث مال فيها النموذج التركي أكثر إلى الغرب: تجربةً ومساراً، وانحاز النموذج الإيراني إلى النسق الحضاري الإسلامي أكثر، وإن في إطار مذهبي محدد (المذهب الشيعي). رغم هذه الاختلافات، ثمة قواسم مشتركة تحتاج إلى فهم وإجلاء للحقائق من حولها.

رغم الخلاف المذهبي والسياسي وتعقيدات الواقع الاجتماعي والطائفي في كلتا التجربتين، إلا أن ثمة قواسم مشتركة ـ كما أشرنا ـ بينهما، تستدعي التأمل،

(*) خبير في دراسة الحركات الإسلامية، والمدير العام لمركز يافا للدراسات والأبحاث ـ القاهرة.

سواء في نشأة التجربتين التركية والإيرانية، وإن بدت مختلفة على المستوى النظري، أو من قبيل أدوار رجال الدين، والطرق الصوفية، والتحدّي الاستبدادي (العسكري) السابق على نشأة التجربتين، فضلاً عن علاقاتهما بالغرب والكيان الصهيوني قبولاً (كما في النموذج التركي) أو رفضاً (كما في النموذج الإيراني).

هذا ومن الملاحظ ـ اليوم ـ أن مقارنة التجربتين (التركية والإيرانية) في نطاق علاقتهما بالدين؛ ثقافةً وسياسةً ونظمَ حكم وتشريعات، قد ازدادت أهمية وخطورة بعد ما سُمّي «ثورات الربيع العربي»، وذلك لأنها أتت بقوى الإسلام السياسي إلى مواقع الحكم وسلطة اتخاذ القرار، ربما لأول مرة في تاريخها المعاصر، وبخاصة في تونس وليبيا ومصر، الأمر الذي وضع النموذج التركي الذي يقدم نفسه باعتباره نموذجاً إسلامياً معاصراً وجديداً، والنموذج الإيراني الذي ـ رغم البعد المذهبي الشيعي له الذي يقلل من بريقه لدى أنظمة ما بعد الثورات العربية ـ يمكن أن يدفع به وجهه الثوري إلى منطقة «النموذج» الممكن احتذاؤه لدى بعض ثورات الربيع العربي، أو على الأقل بناء علاقات سياسية معه تستفيد من خبرته ودعمه أو ـ وهنا مناط الحيرة والدهشة ـ تدفع به إلى منطقة العداء والاصطفاف مع أعداء الثورة، كما في نموذج ما سُمّي «الثورة السورية»!.

نحن، إذن، أمام قضية شديدة الثراء والتعقيد، وشديدة التأثير والإلهام، على واقعنا العربي الجديد، وهي قضية علاقة الدين بالدولة في النموذجين التركي والإيراني، من منطلق محاولة فهم طبيعة العلاقة وتاريخيتها، وما يرتبط بها من إشكاليات تشريعية وسياسية واستراتيجية تخصّ كلّ نموذج على حدة. إن هذا التعقيد لعلاقة الدين بالدولة في كل من نموذجَي إيران وتركيا، يجعلنا نقسم الدراسة إلى المباحث التالية :

أولاً: تاريخية علاقة الدين بالدولة في النموذجين التركي والإيراني

١ ـ النموذج الإيراني

تذهب الدراسات التاريخية المتخصّصة في بحث علاقة الدين بالدولة في إيران إلى أن ثمة جملة من العوامل الجغرافية، والتاريخية، والسياسية، والاقتصادية، أدت دوراً في تداخل علاقة الدين بالدولة، وفي الدفع بالبلاد إلى «ثورة إسلامية» تعلي من راية الدين في الحكم، وتجعله الحكم والمحور؛ وكان ذلك في ثورة الإمام

الخميني عام ١٩٧٩. قبل الثورة تفاعلت هذه العوامل لتدخل إيران إلى ثورتها، فماذا عنها؟

أ ـ العوامل الجغرافية والتاريخية المؤثرة في علاقة الدين بالدولة وحركة إحياء دور الإسلام في إيران

تحتل إيران موقعاً جغرافياً فريداً أثار بانتظام، وعلى امتداد حقب تاريخية متعاقبة، أطماع المحيطين بها لتأثيره في أمن المنطقة ككلّ، وفي حرية الحركة والملاحة في هذا الجزء من العالم المؤدي إلى المحيط الهندي. وتزداد أهمية إيران أكثر إذا ما نظرنا إليها جغرافياً وتاريخياً من الداخل؛ فإيران تتألف بحدودها الحالية من بيئات وتركيبات جغرافية متنوعة للغاية(١). وسوف ينقسم الحديث في هذا الجانب إلى عوامل جغرافية، حيث الموقع المتميز، وأخرى تاريخية، التي نفصلها قليلاً لارتباطها بموضوع البحث، حيث التاريخ الذي نقصده هنا هو تاريخ وصول الإسلام إلى إيران، وأشكال الصراع بين أصحاب الديانات التي كانت موجودة وقتذاك، والإسلام الذي أثر بشكل مباشر في تطور تاريخ إيران الحديث، وعكس بنفسه على مجمل الأداء السياسي منذ اعتلاء الشاه السابق للعرش في ١٧ أيلول/ سبتمبر ١٩٤١ وحتى سقوطه عام ١٩٧٨(٢).

يؤكد الرصد التاريخي بالفعل أن إيران وصلت مع عام ١٩٧٨، وبعد سياسة متعددة الأدوار ومتناقضة، إلى وضع أصبح فيه الشاه مجسداً بحق لمأزق العوامل الجغرافية والتاريخية، حيث تحاصره «الجغرافيا» التي فرضت عليه مركزية شديدة وهجرات ريفية محبطة وثائرة بانتظام، مع مشاكل حضرية معقّدة، و«التاريخ» ممثلاً بالإسلام، والدور القيادي للمؤسسة الشيعية، وبروز آية الله الخميني بعد ثورة ١٩٦٣، فكان طبيعياً أن يتفاعل العاملان: الجغرافيا والتاريخ، ليحوّلا الشاه إلى ما «يشبه الصنم الذي يتحكّم في دولة مترامية الأطراف على الرغم من أن أقل ضربة من فأس ثائرة كانت كفيلة بتحطيمه»(٣)، وهو ما حدث

---

(١) من أدق الدراسات حول جغرافية وتاريخ إيران، انظر: Donald N. Wilber, *Iran, Past and Present: From Monarchy to Islamic Republic* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), pp. 3-73.

(٢) نبيل شكري، «التغيير الثورى في دول العالم الثالث: دراسة حالة للحركة الثورية الإيرانية،» (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، قسم العلوم السياسية، ١٩٨٥)، ص ١٢١ وما بعدها.

(٣) محمد حسنين هيكل، «شاه إيران الأخير،» **أخبار اليوم**، ٢١/ ٢/ ١٩٨٧، ص ٥ ـ ٦، وحازم صاغية، **صراع الإسلام والبترول في إيران** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ١٧ ـ ٢٠.

بالفعل، ولكن مع تداخل أسباب أخرى سياسية واقتصادية ساهمت (داخلياً وخارجياً) في دفع علاقة الدين (علماء ومنظمات وأفكار) والدولة، خطوات واسعة إلى الأمام. وكانت الثورة الإسلامية هي أعلى مراحل ذلك الدفع[٤]، وتتحدد الأسباب السياسية والاقتصادية في أربعة أسباب على النحو التالي:

(١) أسلوب الحكم الاستبدادي، وعمليات التحديث.

(٢) إخفاق محاولات التنمية الاقتصادية.

(٣) فساد القيادة السياسية.

(٤) فساد مؤسستي السافاك والجيش وإخفاقهما في فرض سياسات النظام.

إن ثمة نتيجة مهمة نخرج بها من قراءة الأسباب السياسية والاقتصادية الدافعة إلى تقوية دور الدين في الدولة إلى حدّ تفجير الثورة، وهي أن أية دولة كي تعيش متجاوزة أزمة اقتصادية قد تتعرّض لها، تحتاج إلى أن تكون لها قاعدة اجتماعية، وأن تتمتع بتأييد طبقة كبيرة إلى حدّ بعيد، وقد أخفق الشاه على الرغم من الإيرادات النفطية الهائلة في أن يحصل على القاعدة الاجتماعية الضرورية، وهو لم يخفق فقط في كسب المثقفين والبروليتاريا، إنما نفذ أيضاً سياسات اقتصادية اجتماعية وسعت صفوفهم بصورة جذرية، بدلاً من أن تزيل معارضتهم السابقة. علاوة على هذا، فإنه في عام ١٩٧٥ بدأ مساراً قدر له أن يضعه في صدام مباشر مع تجار الأسواق والمؤسسة الدينية القوية. وهكذا عندما أصابت البلد أزمة اقتصادية حادة في الفترة ١٩٧٥ ـ ١٩٧٧، وجد النظام نفسه معزولاً ومحاصراً من جميع النواحي، وقد لخص الشاه نفسه ـ في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٨ ـ مأساة تفكك حكمه عندما سأله مراسل أجنبي أين هم مؤيدوه؟ هزَّ كتفيه وأجاب: «فتشني»[٥].

وكان طبيعياً أن تنعكس هذه الأوضاع على المؤسسة الدينية التي كان يقدرها البعض وقت الثورة بـ ١٥٠ ألف رجل دين شيعي منتشرين في أنحاء إيران ويرتبطون بمدينة قم برباط روحي وتنظيمي شديد التماسك، وكان لا بد من أن

(٤) من الكتابات الجيدة التي تناولت المقدمات السياسية والاجتماعية للثورة في إيران، انظر: Jerrold D. Green, *Revolution in Iran: The Politics of Countermobilization* (New York: Praeger, 1982), pp. 10-45.

(٥) يرفندا ابرهميا، «أسباب ثورة ١٩٧٨،» في: نوبار هوفسيبان، **إيران، ١٩٠٠ ـ ١٩٨٠** (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٠)، ص ١١٤.

تتولد لديهم ردود أفعال على هذه التنمية، ومن الطبيعي أن تتفاوت مواقفهم إزاءها، وأن تنتج هذه الطوائف علاقة خاصة بين «الدين» و«الدولة»[٦].

ب ـ الثورة وما بعدها

بعد اندلاع الثورة الإسلامية في إيران، والدراسات والكتب الإيرانية التي تتناول علاقة الدين بالدولة تترى، إلا أن أغلبها لا يقدم جديداً باستثناء بعضها، مثل كتاب **الفكر الإسلامي المعاصر في إيران**[٧]. هذا العمل الأكاديمي المهم ذهب إلى أن الحكومة الدينية التي قامت في إيران[٨]، والتي كانت نتيجة طبيعية لثورة إسلامية، في إطارها المعاصر، تتعامل حالياً مع شعب يزيد على ٦٠ مليون نسمة، يشكل الشباب الغالبية فيه، والحكم والشعب يتفاعلان معاً على قاعدتين عامتين: دينية إسلامية، وقومية إيرانية، من دون أن يستطيعا في الوقت ذاته البقاء بعيداً من التأثر بالحداثة والعولمة. ويجب الانتباه إلى أن الفكر الديني كان المنطلق الأول لبداية عملية التفاعل هذه، وليس الفكر السياسي أو نظرية الحكم.

٢ ـ النموذج التركي

وفقاً للموسوعات العالمية المتخصّصة في دراسة التجربة التركية في نطاق تاريخية علاقة الدين بالدولة، فإن ثمة حقائق لا ينبغي أن تغيب عن عقل ورؤية الباحث، ومن أبرزها أن تركيا دولة علمانية، حيث لا يوجد دين رسمي للدولة. كما أن الدستور التركي يؤمن بحرية المعتقد والدين. هذا ويدين غالبية سكان تركيا بالإسلام، وهم بحسب الإحصاءات يمثلون ٩٩ بالمئة من سكان البلاد، فيما تذكر مراكز بحثية أن نسبة المسلمين في تركيا تتراوح بين ٩٧ بالمئة و٩٨ بالمئة من السكان. ويعتقد أن ما بين ٨٥ و٩٠ بالمئة منهم يتبعون الطائفة السنّية، بينما يتبع ما بين ١٠ و١٥ بالمئة الطائفة العلوية، ليصل عددهم ما بين ٧ إلى ١٠ ملايين نسمة. كما يدين حوالى ٠,١ بالمئة بالمسيحية، وخاصة الأرثوذكسية، و٠,٠٤ بالمئة باليهودية. وكان المسيحيون يمثلون ما نسبته ٢٠ بالمئة من سكان

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١١٣، ومحمد حسنين هيكل، **مدافع آية الله: قصة إيران والثورة** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

(٧) محمد رضا وصفي، **الفكر الإسلامي المعاصر في إيران: جدليات التقليد والتجديد** (بيروت: دار الجديد؛ دار المحجة البيضاء، ٢٠٠١).

(٨) انظر مراجعة وحيد بهمردي النقدية المتميزة لهذا الكتاب، في: **الحياة**، ٨/ ٥/ ٢٠٠١.

أراضي تركيا الحالية في بداية القرن العشرين، ثم بدأوا في التناقص حتى يومنا هذا. أما الطوائف الأخرى، فتبلغ حوالى ٥,٦ بالمئة، وتتشكل من الإيزيديين والمانويين والصابئة المندائية وغيرهم. ويشير نص المادة الرقم (٢٤) من دستور عام ١٩٨٢ إلى أن مسألة العبادة مسألة شخصية فردية. لذا لا تتمتع الجماعات أو المنظمات الدينية بأية مزايا دستورية. إن الدراسات تؤكد أن هذه المواقف العلمانية تعود في أساسياتها إلى فكر وسياسات كمال أتاتورك مؤسس تركيا الحديثة الذي دأب على تأكيد الفصل الكامل بين الدين والدولة.

أما **النظام السياسي التركي**، فهو شبيه بالأنظمة الديمقراطية الغربية، التي تنقسم عامة إلى ثلاثة أجهزة: تشريعي، وتنفيذي، وقضائي. وبعد تطبيق دستور عام ١٩٨٢ بدأت الحياة الديمقراطية في تركيا أعواماً من الحكم العسكري، حيث يمثل المجلس القومي التركي أو البرلمان، الجهاز التشريعي. ويتكون المجلس من ٥٥٠ نائباً، يتم انتخابهم كل خمسة أعوام مباشرة من الشعب.

أعلى سلطة سياسية في البلاد هي سلطة رئيس الدولة الذي يتم انتخابه كل سبعة أعوام من قبل البرلمان. ويوكل رئيس الدولة رئيس الحزب المنتصر بالانتخابات النيابية مهمة تشكيل الحكومة، لكي يصبح بدوره رئيس الحكومة، وبعدها يقوم رئيس الدولة بقبول أو رفض أعضاء الحكومة. والمحكمة الدستورية هي أعلى محكمة تركية، وتقوم بفحص مدى مطابقة القوانين المشرّعة من البرلمان مع بنود الدستور.

وبعودة إلى التاريخ، نجده ينبئنا بأن تركيا الحديثة تأسست على أنقاض الإمبراطورية العثمانية التي كانت دولة إسلامية تتعدد فيها الثقافات والديانات والبنى الاجتماعية واللغوية. وتمكّنت الإمبراطورية العثمانية من حكم مثل هذا التعدد والتنوع من خلال طرق ووسائل ووكالات مختلفة حتى ظهور ما يسمّى بالدول القومية. وأدى انحلال الإمبراطورية العثمانية إلى ظهور أكثر من ٣٠ دولة قومية في منطقة البلقان والشرق الأوسط وشمال أفريقيا، وهي المناطق التي كانت تحكمها الإمبراطورية لعدة قرون. وتعتبر الجمهورية التركية الحديثة إحدى الدول القومية الأساسية التي خلفت الإمبراطورية العثمانية، وبحكم طبيعة الدولة القومية كنظام حديث للمؤسسات السياسية، فإن هذه الدول حافظت على مسافة مع ماضيها القريب، بهدف خلق مجتمعات سياسية متجانسة، وشعور بالولاء للأمة يقوم على قاعدة الهوية المشتركة والثقافة والميراث المشترك.

لقد تطور النموذج التركي في مجال علاقة الدولة بالدين على مدار السنين، وفقاً لدراسة مهمة للباحث التركي طالب كوجوكان[٩] الذي يرى أن الحرب العالمية الأولى كانت النهاية الحقيقية لتركيا العثمانية، وذلك مع إعلان الجمهورية التركية تحت زعامة مصطفى كمال أتاتورك في ٢٩ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٢٣، التي افتتحت فصلاً جديداً أمام الشعب التركي، بمن فيه الأقليات غير المسلمة، من خلال إنشاء جمهورية تركيا العلمانية الحديثة التي تم الاعتراف بها في اتفاقية لوزان في ٢٤ تموز/يوليو ١٩٢٣، وهي اتفاقية مهمة حملت اعترافاً بحقوق وحرية مجتمعات الأقليات الدينية في تركيا الحديثة.

بلور إنشاء دولة قوية حديثة في تركيا التوجه الأيديولوجي للنخبة الجمهورية، بهدف إعادة تشكيل الدولة ومؤسساتها على أسس النموذج العلماني الذي تم استلهامه من الغرب. وتأثرت التطورات السياسية والاجتماعية والدينية في تركيا الحديثة بأفكار التحديث والعلمنة. وتؤكد الحقائق التاريخية أن النخبة السياسية في تركيا، منذ تأسيسها، حاولت بشكل طوعي تقديم الصيغة العلمانية الأكثر راديكالية في الدول الإسلامية. وكان مبدأ الديمقراطية يعدّ مبدأ ثانوياً مقارنة بمبدأ علمانية الدولة.

وبصفة عامة، هناك ثلاثة مواقف متعارضة حول الطبيعة العلمانية للدولة، ومكانة مديرية الشؤون الدينية في تركيا وفقاً لرؤية طالب كوجوشان في دراسته السابقة: **الموقف الأول** يرى بعض العلمانيين والليبراليين، وبعض الجماعات الدينية ـ لأسباب مختلفة ـ أن وجود المديرية كمؤسسة عامة يمثل وضعاً مخالفاً لكل مبادئ العلمانية، التي من المفترض أن تكون محايدة تجاه كل الأديان والمعتقدات. فبعض الجماعات الدينية، على سبيل المثال، يفضل حل المديرية من أجل أن يكون لديها حرية واستقلال أكثر بعيداً عن سيطرة الدولة، ويطالب بأن تبتعد الحكومة العلمانية عن الأنشطة الدينية، وألا تكون المديرية إدارة حكومية، في حين يطالب بعض العلمانيين بألا تقدم الدولة المال من ميزانيتها إلى المديرية، لأن المديرية، في هذه الحالة، يتم تمويلها من المسلمين وغير المسلمين. هذا ويعارض العلويون بشدة وجود المديرية وتمويلها من ميزانية الدولة، ويقولون إن المديرية تخدم المسلمين السنة، ولا تخدم الطوائف الإسلامية الأخرى.

---

(٩) انظر التفاصيل، في: طالب كوجوكان، «خبرة تركيا مع العلمانية والقانون والدين،» **مجلة شرق نامة (القاهرة)**، العدد ٧ (كانون الثاني/يناير ٢٠١١).

الموقف **الثاني** يؤيد البعض مساندة الدستور للمديرية، ويرى أن عملها بهذا الشكل يجعل الدولة تسيطر على الأنشطة الدينية، وأن الأنشطة الدينية يجب أن تكون محل مراقبة، وأن مجال حرية العبادة يجب أن يُدار بواسطة الدولة حتى تحمي وتحافظ على طبيعتها العلمانية. وهذا الرأي يسانده الكماليون والعلمانيون المحافظون والمؤسسة العسكرية.

أما الموقف **الثالث**، فهو لا يرى أي تعارض بين الدولة العلمانية ووجود المديرية، ويفضل أن يكون لها نشاط أوسع نطاقاً يُوصف بالتعددية والتنوع، ويطالب بتقليل رقابة الدولة على الشؤون الدينية.

هذه هي الخلفية التاريخية لعلاقة الدين بالدولة في تركيا، والتي استمرت حتى وقتنا هذا، وإن بأشكال مختلفة كما سنرى.

ثانياً: تأثير الصعود الإسلامي الثوري في إيران بعد ثورة ١٩٧٩ في إشكالية الدين والدولة وموقعهما في الدستور الإيراني الحالي

استطاع الإمام الخميني المولود في ٢٤/٩/١٩٠٢ أن يحقق، من خلال ثورة ١٩٧٩، أول ترابط قوي ووثيق بين الدين ممثلاً بعلمائه ومؤسساته ومنظومة فكره، والدولة، وكان إنشاء «الدستور» هو الثمرة المباشرة لهذه العلاقة الجديدة بين الدين والدولة، وتم الاستفتاء عليه في يومي ٢٩ و٣٠ آذار/مارس ١٩٧٩، وجاء التصويت بـ «نعم» للدستور بنسبة ٩٨,٢ بالمئة، وصار هو الناظم الأكبر لعلاقة الدين بالدولة.

استند الدستور الإيراني إلى فكرة رئيسية هي أن «الإمام المهدي قادم من سلالة آل بيت النبي (ص) لا محالة ليملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً». وفي سبيل تلك «الفكرة ـ العقيدة»، جاء دستور إيران «ممهداً» لقدوم «الإمام الغائب»، معتبراً أن هذا الإمام هو الشرعية الكبرى والنهائية في كل ما يتعلق بأمور الدين والدنيا، وكل ما أُقر قبله من قوانين ودساتير وأعراف قابل للتغيير والتعديل، بمجرد ظهوره غير المحدد التوقيت.

وخلال فترة «الاحتجاب» الممتدة منذ أكثر من ١٠٠٠ عام، ينصّ الدستور الإيراني في المادة الرقم (٥) منه على أنه «أثناء فترة احتجاب ولي العصر، ندعو الله أن يعجل بظهوره مرة أخرى، تؤول ولاية الأمة وقيادتها إلى الفقيه العادل

المتقى الذي يدرك كل الإدراك ظروف عصره، ويكون شجاعاً وبارعاً ولديه قدرة إدارية ويتولى مسؤوليات منصبه وفقاً للمادة ١٠٧».

بهذه المادة، لم يعُد غياب «ولي العصر»، عائقاً أمام النخبة الدينية في إيران، فبنص المادة الرقم (٥) من الدستور ينحصر حق قيادة الدولة في «الفقيه»، مع بعض المواصفات المطاطة، مثل كون هذا الفقيه «شجاعاً وبارعاً ويدرك ظروف عصره».

تعلن المادة الأولى من الدستور أن نظام الحكم هو «جمهورية إسلامية»، أما المادة الثانية من الدستور فتضع ٦ قواعد لهذا النظام، منها: القاعدة **الأولى**: «يستند نظام الجمهورية الإسلامية إلى الإيمان بالإله الواحد، كما هو مذكور في عبارة «لا إله إلا الله»، وسيادته وحده وحقه في التشريع وضرورة الخضوع لتعليماته»، والقاعدة **الثانية** هي أن «الآيات المقدسة لها دور أساسي في تحديد القوانين». ولعل دستور إيران من الدساتير النادرة التي تقرر أن نظام الحكم يستند إلى «الإيمان بالرجوع إلى الله في الآخرة، والدور البناء لهذا الإيمان في مسار صعود الإنسان إلى الله»، وأيضاً الإيمان بـ «عدالة الله في الخلق والتشريع». وفي الفقرة (٥) من القواعد ينصّ الدستور على الإيمان بـ «القيادة المتواصلة (الإمامة)، والإرشاد الدائم ودورهما الأساسي في كفالة سير ثورة الإسلام من دون انقطاع».

في مواد الفصل الأول من الدستور، تظهر آيات قرآنية، لتطبيق أفكار سياسية لامركزية، باعتبارها أفكاراً مستمدة من القرآن نفسه، وكما يقدم أي فقيه لمريديه تأصيلاً شرعياً، نجد المادة الرقم (٧) من الدستور تنصّ على أنه «وفقاً لتعاليم القرآن الواردة في الآية ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾[١٠]، وفي الآية ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾[١١]، تعتبر الهيئات الاستشارية من قبيل مجلس الشورى ومجالس المحافظات ومجالس المدن والأقاليم والمناطق والقرى، أجهزة صنع القرار والإدارة في البلد».

أما المادة الرقم (٨) من الدستور، فتقرر أنه «في جمهورية إيران الإسلامية يعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجباً عاماً وقائماً على المعاملة بالمثل يجب أن يؤديه كل فرد تجاه الآخر، وتؤديه الحكومة تجاه الناس، ويؤديه الناس تجاه الحكومة، ويحدد القانون شروط هذا الواجب وطابعه، وهذا يتفق مع الآية

(١٠) **القرآن الكريم**، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

(١١) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

القرآنية **﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾**»[(١٢)].

ولمزيد من تأكيد علاقة الدين بالدولة القائمة على ولاية الفقيه، تنص المادة الرقم (١٢) من الباب الأول على أن «الديانة الرسمية لإيران هي الإسلام، ومذهبها هو الإثنا عشرية الجعفرية في الدين والفقه، ويظل هذا المبدأ ثابتاً إلى الأبد». ورغم ذلك «تمنح المذاهب الإسلامية الأخرى، ومن بينها المذهب الحنفي والمذهب الشافعي والمذهب المالكي والمذهب الحنبلي والمذهب الزيدي الاحترام الكامل، ويتمتع أتباع هذه المذاهب بحرية التصرف وفقاً للفقه الخاص بهم فيما يتعلق بأداء شعائرهم الدينية». وتتابع المادة: «تتمتع هذه المذاهب بوضع رسمي في الأمور المتعلقة بالتعليم الديني والأحوال الشخصية وعمليات التقاضي».

وتحدد المادة الرقم (١٣) من الدستور الأقليات «المعترف بها» في الدولة، وما دونها لا يعترف به من الأساس، وتقول المادة: «الأقليات الإيرانية: الزرادشتية واليهودية والمسيحية هي الأقليات الدينية الوحيدة المعترف بها، والتي تتمتع في حدود القانون بحرية أداء شعائرها وطقوسها الدينية والتصرف وفق شريعتها في ما يتعلق بالأحوال الشخصية والتعليم الديني».

هذا ويخصّص الدستور الإيراني فصله الثاني للتحدث عن الحريات، تحت مسمى «حقوق الشعب»، ونظراً إلى أنه وقت صياغة الدستور كانت التهمة الرئيسية التي يواجهها الشاه هي «القمع»، فقد حرص واضعو الدستور الجديد على «ثورة حقوقية»، تبدو متطورة كثيراً عن عهد الشاه. فنجد المادة الرقم (١٩) من الدستور تنصّ على أن «جميع أفراد شعب إيران أياً كانت الفئة العرقية أو القبيلة التي ينتمون إليها يتمتعون بالمساواة في الحقوق، ولا يمنح اللون أو العرق أو اللغة أي امتياز»، ولم تذكر المادة المساواة في حالة اختلاف الدين.

أما المادة الرقم (٢٠)، فتنص على أنه «يتمتع جميع مواطني البلد، رجالاً ونساءً على حدٍ سواء، بحماية القانون وجميع الحقوق الإنسانية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، طبقاً للمعايير الإسلامية».

وعن وضع المرأة، تقول المادة الرقم (٢١): «يجب أن تكفل الحكومة حقوق المرأة في جميع المجالات طبقاً للمعايير الإسلامية»، وتحدد المادة لهذه الحقوق ٥

---

(١٢) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٧١.

أهداف متعلقة بالمرأة، هي: «تهيئة بيئة مؤاتية لنمو شخصية المرأة ولإعادة حقوقها المادية والفكرية على حدٍ سواء إليها، وحماية أمنها، ولا سيما أثناء الحمل والإنجاب، وحماية الأطفال الذين لا يوجد أوصياء عليهم، وإقامة محاكم مختصّة لحماية الأسرة والحفاظ عليها».

كذلك ينصّ الدستور في مادتيه الرقمين (٢٢) و(٢٣) على حريات واسعة تحصن «كرامة الفرد ومعتقداته»، وتجرم «التحرش به وتوبيخه»، كما تشدد المادة الرقم (٢٤) على حرية الصحافة، لكنها تحدد أن «المطبوعات تتمتع بحرية التعبير، إلا متى كانت تلك الحرية تمس بمبادئ الإسلام الأساسية أو بحقوق الشعب، ويحدد القانون تفاصيل هذا الاستثناء. أما المظاهرات والاجتماعات، فهي مباحة بحكم الدستور «بشرط عدم المساس بالمبادئ الأساسية للإسلام».

رغم بعض النصوص المقيدة للحريات في الدستور الإيراني، إلا أن هناك مواد أخرى تحمل حريات حقيقية للمواطنين، مثل المادة الرقم (٣٢) التي تنصّ على أنه «لا يجوز إلقاء القبض على أحد إلا بناء على أمر صادر بذلك ووفقاً للإجراءات التي ينص عليها القانون، وفي حالة القبض يجب إبلاغ المتهم خطياً ومن دون إبطاء بالتهم المنسوبة إليه وبأسباب اتهامه، ويجب إحالة ملف مؤقت إلى السلطات القضائية المختصة في غضون ٢٤ ساعة، كحدٍ أقصى». وكذلك تنص المادة الرقم (٣٤) على أنه «لكل مواطن أن يلتمس العدالة باللجوء إلى المحاكم المختصة كحق لا جدال فيه (. . .)، ولا يمكن منع أحد من الوصول إلى المحاكم التي يكون له الحق قانوناً في اللجوء إليها»، وكذلك المادتان الرقمان (١٠٧) و(١٤٠) اللتان تضعان المرشد الأعلى للثورة هو والمواطن العادي أمام القانون سواء[١٣].

يتضح مما سبق أن دور الشعب في التجربة الثورية الإسلامية في إيران، برز باعتباره مَعْلماً من معالم القوة التي أعطى للثورة نجاحها، وهو بالتالي جدير بالرعاية والاهتمام.

إن سيادة الشعب اليوم، وإشراكه في مجمل الحياة على مُختلف صعدها، باتا يُشكلان العنصر الأساسي لدى الدول المتقدمة، نظراً إلى ما يمثله الشعب من مصدر للسلطة ولازمة لشرعية نظام الحكم، وليس مفاجئاً أن أغلب الدول التي

---

(١٣) انظر النص الكامل لهذه المواد، في: **دستور الجمهورية الإسلامية في إيران** (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٠).

تعاني مشاكل داخلية كانت هي السبب في ذلك لتهميشها دور شعبها ومصادرة أبسط حقوقه(١٤).

في هذا السياق، يمكن شرح طبيعة الموقف والعلاقة بين السلطات في إيران وفق التقسيم التالي(١٥):

١ ـ **السلطة العليا (المرشد)**: تشرف على السلطات الثلاث، وتنسق بينها، وتقوم بتعيين رئيس السلطة القضائية وإقرار انتخاب أو عزل رئيس الجمهورية، وتعيين الأعضاء الفقهاء في مجلس صيانة الدستور، وتعيين أعضاء مجمع تشخيص مصلحة النظام.

٢ ـ **السلطة التنفيذية**: ويقوم رئيسها (رئيس الجمهورية) بطرح تشكيلته الحكومية على مجلس الشورى لإقرارها، في حين أن مجلس الشورى يمكنه عزل رئيس الجمهورية (حدث ذلك مع الرئيس «أبو الحسن بني صدر» في عام ١٩٨٠)، ويحق لرئيس الجمهورية مراقبة السلطات والتنسيق بين السلطة التنفيذية والقيادة العامة للقوات المسلحة.

٣ ـ **السلطة التشريعية**: تُصادق على أعضاء الحكومة ويمكنها عزلهم، وتصوّت على خبراء القانون الذين يقترحهم رئيس السلطة القضائية كأعضاء في مجلس صيانة الدستور.

٤ ـ **السلطة القضائية**: تقترح الأعضاء الحقوقيين في مجلس صيانة الدستور لكي يُقرهم مجلس الشورى الإسلامي، ولديها أجهزة لمراقبة السلطة التنفيذية مالياً وإدارياً. أضف إلى ذلك أن الدستور منح السلطة القضائية صلاحيات واسعة من أجل تطبيق مبدأ سيادة القانون، ومن مصاديق ذلك المادة السادسة والخمسون بعد المئة التي تنصّ على أن السلطة القضائية هي سلطة مستقلة، تدافع عن الحقوق الفردية والاجتماعية، وعليها مسؤولية إحقاق العدالة(١٦).

كما ينبغي على إدارة الدولة الرجوع إلى آراء الشعب وأصواته، وتتم في الجمهورية الإسلامية على شكل انتخاب رئيس الجمهورية الإسلامية، وأعضاء مجلس

---

(١٤) علي عبد الله كريم، **دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية: قراءة في عناصر التجديد والحداثة** (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨).

(١٥) علي المؤمن، **النظام السياسي الإسلامي الحديث** (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٤)، ص ١٤٤.

(١٦) **دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية ـ المعدل**، ص ٣٨٢، المادة ١٥٦.

الشورى، وأعضاء باقي المجالس البلدية وغيرها، أو عن طريق الاستفتاء العام.

وحتى لا يبقى الحديث مقتصراً على الإطار النظري، يقدم أحد مفكّري وسياسيي النظام الإيراني نماذج تطبيقية وعملية له في مضمار المشاركة الوطنية في الجمهورية الإسلامية خلال الأعوام الـ ٢٠ الأولى من عمر الثورة (يمكن الرجوع إليها تفصيلاً)(١٧).

ثالثاً: العلاقة بين الدين والدولة في تركيا وانعكاسها على الدستور التركي

تظل علاقة الدين بالدولة في تركيا علاقة مركبة، وشديدة التداخل، خاصة مع صعود نجم الإسلام السياسي مع «حزب الرفاه» الذي انتهى إلى طبعة إسلامية براغماتية متطورة اسمها «حزب العدالة والتنمية» الذي يحكم الآن في تركيا. ولقد صدق المفكر العربي د. صادق جلال العظم، حين وصف الإسلام الحاكم اليوم في تركيا في مجال علاقته بشؤون الدولة والتشريع والحكم، بـ «إسلام البيزنس»، حيث رأى النموذج الأعلى لإسلام البيزنس في حكم «حزب العدالة والتنمية» ممثلاً بطبيعة مشاريعه، وإصلاحاته، وطموحاته، وسياساته الداخلية والخارجية، على المستويات كافة، حيث يصف الحزب المذكور عقيدته الأساسية بـ «الديمقراطية المحافظة»، في إشارة واقعية جداً منه إلى أن القاعدة الشعبية والانتخابية الواسعة لحكمه موجودة في الأناضول الأوسط، وهي المنطقة الصاعدة بسرعة فائقة اقتصادياً وإنتاجياً وتجارياً وعولمياً وبيزنسياً في الوقت الحاضر، والمحافظة سياسياً واجتماعياً ودينياً في اللحظة ذاتها.

ومن علامات النجاح البارزة التي تسجل لإسلام «حزب العدالة والتنمية» أن نزعته المحافظة لم تبدّد نفسها ـ كما جرت العادة ـ في سطحيات «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في الملبس والمأكل والمشرب والمذهب والمسْبَح والمسلك اليومي للناس، بل اهتمت ـ بحكمة كبيرة ـ بالمحافظة المتأنية على مؤسّسات الدولة التركية الكمالية والعلمانية، وعلى دستورها الأساسي، كما تطورت ونمت كلها، وكما خدمت المصلحة القومية التركية على امتداد القرن العشرين. ولا يبدو أن هذا النوع

---

(١٧) سيد هادي خسرو شاهي، «الديمقراطية والدولة: علاقة أم تباين؟،» في: **موسوعة الفكر السياسي عند الإمام الخميني** (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٠)، ص ٢٢٣.

من الإسلام سيفرّط للحظة أو يتلاعب بخفّة بمكتسبات حديثة هائلة ومنجزات عصرية نوعية كبيرة حققتها تركيا المعاصرة، مثل:

١ ـ المجتمع المدني التركي المتطوّر والنامي بسرعة كبيرة بمنظماته وتنظيماته وتياراته وقواعد تعامله وقوانينه الضابطة.

٢ ـ المستوى المتقدم الذي بلغه البلد في ممارسة ديمقراطية المواطنين وتطبيق إجراءاتها حتى لو لم يتعدّ ذلك المستوى بعد نسبة الـ ٦٠ إلى ٧٠ بالمئة، بدلاً من ديمقراطية الطوائف والمذاهب والعشائر واستفتاءات الحزب الواحد والمحاصصة الفئوية المسبقة الصنع، وما إلى ذلك مما هو معروف جيداً لنا كعرب، مما يضغط على حياتنا كل لحظة.

٣ ـ فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية بمنسوب عالٍ ومتقدم، خاصة بالمقارنة مع أيّ مجتمع قائم آخر ذي أكثرية إسلامية واضحة. ومن المهم ـ والقول للدكتور صادق جلال العظم ـ التذكير هنا بأن الفصل الكمالي الشهير للدين عن الدولة جاء امتداداً لمبدأ فصل السلطات هذا، واستكمالاً له ولتطبيقاته العملية. وما المانع في أن تنطوي علمانية الدولة في بلدان مثل بلداننا على خمس سلطات منفصلة بدلاً من الثلاث المعروفة والمألوفة، وهي: السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية؛ والسلطة الرابعة، أي الصحافة المستقلة والإعلام الحرّ، والسلطة الخامسة التي تعنى بشؤون الأديان والمذاهب والطوائف والأوقاف والمزارات وما إلى ذلك من شؤون دينية أخرى ومتنوعة في البلد الواحد.

٤ ـ استقلال القضاء حتى لو لم يصل هذا الاستقلال إلى نسب عالية جداً بعد في تركيا كما ينبغي له أن يفعل.

٥ ـ الحريات العامة، وعلى رأسها، طبعاً، حرية الصحافة والإعلام والميديا عموماً، وحرية المعلومات والمعارف وتبادلها، وحرية الرأي والتعبير والضمير والاحتجاج والمعارضة السلمية.

٦ ـ الإصلاحات التشريعية الكثيرة التي تمّ إنجازها مؤخراً باتجاه التزام تركي أكبر بشرعية حقوق الإنسان الدولية، واحترام تركي أفضل لحقوق المواطن والمواطنة داخلياً.

بعبارة أخرى، إنّ ما يعد به الإسلام البيزنسي لحزب العدالة والتنمية هو

«المزيد من الإصلاح والتحديث»، وليس «الإسلام هو الحل»، والقول لصادق جلال العظم(١٨).

لقد كان الخبراء على حق حين ذهبوا إلى أن نظام الدولة التركية الرئيسي نظام علماني، على الرغم من أن غالبية سكانها من المسلمين، فهناك فصل واضح بين الدين والدولة. ولهذا السبب فإن الدين والمؤسسات والمجموعات الدينية ليس لها تأثير في التشريع، الذي يعتمد فقط على إجراءات مدنية علمانية، فالدين ليس مصدراً للقانون في دولة تطمح إلى أن تكون عضواً كاملاً في الاتحاد الأوروبي. ولتحقيق هذا الهدف، فقد قدمت تركياً عدداً من التعديلات المتكاملة، بحيث يصبح النظام القضائي التركي متوافقاً مع معايير الاتحاد الأوروبي، وأسهمت هذه الإصلاحات إيجابياً في توسيع الحرية الدينية لكل من الأغلبية المسلمة، بما فيها المجموعات غير السنّية، وكذلك بالنسبة إلى الأقليات غير المسلمة. ويمهد الاتجاه السياسي للحكومة الحالية الطريق لظهور آراء تقدمية وليبرالية تدفع إلى درء الخطر عن العقيدة وعودة الحريات وكل الحقوق للجماعات الدينية. وبالرغم من التطورات الواعدة بخصوص العديد من المسائل، مثل حرية الدين وإعادة الحقوق للمتدينين من كل الأطياف، ما زالت هناك ـ من وجهة نظر بعض الخبراء الأتراك ـ مشكلات تحتاج إلى أن تناقش بشكل عاجل، مثل رفع الحظر الكامل على ارتداء الحجاب، في الجامعات، والسماح للآباء بأن يحصلوا على التعليم الديني الرسمي الذي يريدونه لأبنائهم في أي سن صغير، بدلاً من الانتظار حتى يكملوا سن الثمانية أعوام. كما يعتبر التعليم الإلزامي الأولي من بين هذه المشكلات، وكذلك مشكلة وضع نظام يسمح بهوية شخصية قانونية للأغلبية المسلمة ولجماعات الأقليات غير المسلمة، في ضوء إشارة «لجنة البندقية» إلى أن النظام القانوني التركي ليس لديه أداة تستطيع بها «المجموعات الدينية أن تسجل نفسها وتحصل على هوية قانونية». والأكثر من ذلك، لا بد من الاستجابة لبعض مطالب الطائفة العلوية على أساس الوصول إلى نوع من الإجماع والفهم المشترك بين الأقليات المذهبية والدينية والأغلبية السنّية في البلاد(١٩).

إن هذه الحقائق والمطالب انعكست على الدستور التركي الذي حاول أن

---

(١٨) انظر تفاصيل ذلك، في: صادق جلال العظم، «الدولة العلمانية والمسألة الدينية: تركيا نموذجاً،» **مجلة منبر ابن رشد**، العدد ١٢ (شتاء ٢٠١١ ـ ٢٠١٢).

(١٩) انظر في تفصيل هذه الرؤية: كوجوكان، «خبرة تركيا مع العلمانية والقانون والدين».

يوازن بين إسلام البيزنس وعلمانية الدولة وضرورة وحدتها وعدم تفككها أو خروجها من النموذج الأتاتوركي.

لقد عدلت تركيا دستورها الأخير (الصادر في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٢) ١٣ مرة، وشملت تلك التعديلات، بحسب رئيس وزراء تركيا الحالي، رجب طيب أردوغان، ٦٥ مادة من أصل ١٧٧ مادة تشكل الدستور، منها ١١ مادة تغيرت أكثر من مرة، ليصبح الدستور، بحسب أردوغان أيضاً، «مدعاة للاستياء والجدل».

طرح أردوغان منذ وصوله إلى رئاسة الوزراء، حزمة إصلاحات دستورية متدرجة، تقدمت نحو معسكر «الجيش»، كلما تقدم الاقتصاد التركي، لكنها لم تستطع المساس بـ «جوهر الكمالية العلمانية» التي ظلت راسخة في دستور تركيا، ولا تحتمل التعديل أو الحذف.

يبدأ الدستور التركي بديباجة متوسطة الطول جاء فيها أن هذا الدستور يأتي «تماشياً مع مفهوم القومية والإصلاحات والمبادئ التي أدخلها أتاتورك، مؤسس جمهورية تركيا وقائدها الخالد وبطلها الذي لا منازع له، يجسد هذا الدستور ويؤكد وجود الأمة التركية ووطن الأسلاف التركي ووحدة الدولة التركية»[٢٠].

وتشدّد ديباجة الدستور على عدة مبادئ أبرزها الديمقراطية والفصل بين السلطات وعدم جواز منح أية حماية لأي نشاط يتعارض مع المصالح القومية التركية، ومبدأ عدم تجزؤ تركيا، وما نادى به أتاتورك، وعدم تدخل المشاعر الدينية المقدسة أياً كانت في شؤون الدولة وسياستها.

أما من المواد الأولى من باب المبادئ العامة الذي يتصدر الدستور، فيأتي في المادة الثانية منها أن جمهورية تركيا دولة ديمقراطية علمانية اجتماعية تحكمها سيادة القانون. وتضيف هذه المادة أن ذلك «يأتي في ظل الولاء للقومية التي نادى بها أتاتورك، وتستند إلى الركائز الأساسية المبيّنة في الديباجة».

أما المادة الرابعة من الباب نفسه، فتنصّ على أنه «لا يعدل ولا يُقترح تعديل حكم المادة ١ من الدستور الذي ينصّ على أن شكل الدولة هو الجمهورية، وكذلك أحكام المادة ٢ بشأن خصائص الجمهورية، وأحكام المادة ٣».

---

(٢٠) انظر النص الكامل للدستور التركي على موقع ويكيبديا ـ الموسوعة الحرة: <http:// wikipedia.org/wik>.

في فصل آخر بعنوان «الأحكام العامة»، يشدد الدستور التركي في المادة الرقم (١٤) المعدلة في ١٧ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠١ على أنه «لا تمارس أي من الحقوق والحريات المجسدة في الدستور بهدف انتهاك وحدة الدولة بأراضيها وأمتها غير القابلة للتجزؤ»، وأيضاً أي استخدام «يعرض للخطر وجود النظام الديمقراطي العلماني للجمهورية التركية المستند إلى حقوق الإنسان».

ورغم أن المادة الرقم (٢٤) من الدستور تنصّ على أنه «لكل فرد الحق في حرية الضمير والعقيدة والإيمان الدينيين، وتجري بحرية أعمال العبادة والطقوس والشعائر الدينية»، لكن ذلك، بحسب المادة نفسها، يتم «بشرط ألا تمثل (تلك الأعمال) انتهاكاً لأحكام المادة ١٤».

وتتابع المادة نفسها ناصة على أنه «لا يجوز إجبار أحد على العبادة ولا على المشاركة في الطقوس والشعائر الدينية، ولا على المجاهرة بمعتقداته وبما يؤمن به دينياً، ولا يوجه إليه لوم أو اتهام بسبب معتقداته أو ما يؤمن به دينياً».

وفي ٣١ أيار/مايو ٢٠٠٧، وكخطوة لإزاحة العسكريين قليلاً إلى الوراء، أعلن «حزب العدالة والتنمية» عن تعديلات دستورية تتعلق بطرق انتخابه، وذلك قبل أن يصل عبد الله غول، الرئيس الحالي، إلى منصبه في ٢٨ آب/أغسطس من العام نفسه. وبحسب التعديلات، فإن الرئيس المنتخب، ومدة ولايته ٥ سنوات، له صلاحيات متعددة، منها تعيين رئيس الوزراء وقبول استقالته، وتعيين وإقالة الوزراء بناء على اقتراح من رئيس الوزراء، وأيضاً «اتخاذ قرار بتعبئة القوات المسلحة التركية، وتعيين رئيس الأركان، ودعوة مجلس الأمن القومي إلى الانعقاد وترؤسه». كما تنصّ المادة الرقم (١١٧) على أنه «لا ينفصل منصب القائد الأعلى عن الوجود الروحي للجمعية الوطنية (البرلمان)، ويمثل رئيس الجمهورية هذا المنصب (. . .). أما رئيس الأركان فهو قائد القوات المسلحة، ويمارس في وقت الحرب واجبات القائد الأعلى نيابة عن رئيس الجمهورية». وتقرر المادة نفسها أن رئيس الأركان «يكون مسؤولاً أمام مجلس الوزراء في ممارسته لواجباته وصلاحياته».

وفي ما يتعلق بالقضاء، تنص الفقرة (ج) من المادة نفسها على أن للرئيس «تعيين أعضاء المحكمة الدستورية، وربع أعضاء مجلس الدولة، والمدعي العام (النائب العام)، ونائب المدعي العام لمحكمة الاستئناف العليا، وأعضاء محكمة الاستئناف العليا العسكرية، وأعضاء المحكمة الإدارية العسكرية العليا، وأعضاء المجلس الأعلى للقضاة، والمدّعين العامين».

وتحدد المادة الرقم (١١٨) تشكيل ما يسمّى «مجلس الأمن القومي»، وهي المادة التي جرى تعديلها أيضاً في ١٧ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠١، وتنصّ على أن المجلس يتكون من رئيس الوزراء، ورئيس الأركان، ونواب رئيس الوزراء، ووزراء العدل والدفاع والداخلية والخارجية، وقادة الجيش والسلاح البحري والسلاح الجوي وقائد الدرك، كل ذلك تحت رئاسة رئيس الجمهورية، ويعدّ هذا المجلس أعلى سلطة تتحكم في القوات المسلحة في البلاد.

خلاصة الأمر في النموذج التركي في مجال علاقة الدين بالدولة في تركيا، نستطيع أن نقتبسها من الدراسة الموسعة التي أعدها أحد الباحثين الإسلاميين المصريين عن «الدين والدولة في تركيا»، وكانت أطروحته للدكتوراه[٢١]، حيث انتهى إلى أن فوز «حزب العدالة والتنمية» الكبير في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٢ طرح أسئلة كثيرة، أهمها: هل يمكن أن تكون هناك ديمقراطية في دولة إسلامية؟ وأجاب المؤلف عن السؤال الذي طرحه قائلاً: خبرة «حزب العدالة والتنمية» الذي يحكم تركيا من حيث فهمهم للعلاقة بين الدين والدولة تقوم على تغليب فكرة الجماعة على فكرة الشريعة، بمعنى أنهم ينطلقون من واقع استصحاب الإسلام للناس، ويحاولون الإصلاح من حيث يقف الناس، وهم بذلك يعبّرون عما يطلق عليه «الإسلام المدني»، وليس «الإسلام السياسي».

وفي الفصل الرابع من كتابه المعنون بـ **العدالة والتنمية ومستقبل الإسلام السياسي**، خصص الباحث كمال حبيب هذا الفصل في محاولة منه للتعرف إلى خبرة «حزب العدالة والتنمية» الذي استقل عن تجربة أربكان، ليؤسس لنفسه، كجيل جديد، خبرة مختلفة، وهذا الحزب أيديولوجيته هي الديمقراطية المحافظة التي تقوم على فكرة التوافق والتجاور، وليس الصراع والثنائيات، وهو لا يستخدم الدين كأداة في الصراع الاجتماعي والسياسي، كما أن جيل الوسط في الحركة الإسلامية التركية الذي مثله «أردوغان وعبد الله غول ومن معهما» قدم صيغة توافقية تقوم على فكرة الحل الوسط التاريخي الذي يحترم عقائد الإسلاميين وحقهم في التعبير، ويعتمد علمانية تقبل بقواعد الديمقراطية والتعددية، بما في ذلك الاعتراف بالتعددية الثقافية للأكراد، ويعبّر الحزب عن التيار الرئيسي في

---

(٢١) انظر تفاصيل هذه الرؤية، في: كمال السعيد حبيب، **الدين والدولة في تركيا: صراع الإسلام والعلمانية** (القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠١٠).

المجتمع التركي، وهو لا يقتصر على الإسلاميين وحدهم، وإنما يضم قطاعات متنوعة من الشباب والنساء واليساريين والعلمانيين. ويعدّ الحزب تعبيراً عن تجاوز التيارات التقليدية في الحياة السياسية التركية، سواء أكانت التيار الإسلامي أو القومي أو العلماني الأتاتوركي؛ فهو يؤسس ما سُمّي «الجمهورية الثالثة» التي تقوم على فكرة تجاوز الاستقطاب، ومحاولة بناء تيار جامع جديد يعبّر عن قطاعات من أجيال جديدة دخلت السوق السياسي التركي.

رابعاً: مقارنة بين النموذجين التركي والإيراني: محاولة أولية لفهم قضايا الخلاف

بعد استعراضنا السابق لأبرز مكوّنات العلاقة بين الدين والدولة في النموذجين التركي والإيراني، والترجمة السياسية لهذه العلاقة، سواء على أرض الواقع السياسي أو في مواد الدستور والسياسات التشريعية الحاكمة، نلحظ أن القضية الوحيدة المشتركة بين النموذجين هي في الجرعة العالية من الديمقراطية، أما الخلافات فهي الأكبر، ودعونا نرصد أبرز قضايا الخلاف بين النموذجين في الآتي:

١ ـ تختلف علاقة الدين بالدولة في النموذجين، من حيث إننا نجد أن الدين كفلسفة ومرجعية ونظام حكم، يظل هو الملمح الأبرز في النموذج الإيراني، أما في تركيا فهو مجرد «أداة» من بين أدوات عدة لتحقيق مقاصد السياسة، في إطار من أداء سياسي لدولة لا يستنكف حكامها عن القول بعلمانيتها، وبأنهم أبناء لهذه العلمانية المستقرة والثابتة.

٢ ـ يختلف النموذج التركي عن النموذج الإيراني في مجال توظيف الدين في الصراع الخارجي، حيث ترى إيران علاقاتها وتحالفاتها الإقليمية والدولية من منظور الدين بدرجة أكبر بل وأساسية، قياساً بتركيا التي تتعامل بشكل براغماتي مع الدين، في نطاق علاقاتها الدولية. وفي هذا السياق، نفهم طبيعة العداء الإيراني لإسرائيل وأمريكا، وكيف يصل إلى حد العداء العقائدي، وعلى النقيض منه التحالف التركي مع إسرائيل وأمريكا حتى لو جاء ضد المصالح العربية والإسلامية، طالما أنه يحقق المصلحة العليا لتركيا، هذه النفعية السياسية تكاد تكون هي الحاكمة لعلاقة الدين بالدولة في نطاق التعامل الخارجي لدى الأتراك، على العكس من الحالة الإيرانية التي تبدو أنها تعمل لمصالح إيران القومية، إلا أنها تتحسب في خطابها وسلوكها السياسي الخارجي عندما تصطدم في تعاملها

مع أعداء العرب والمسلمين، وبخاصة أمريكا وإسرائيل. ويمتد هذا أيضاً إلى الموقف من حركات المقاومة العربية والإسلامية، مثل حزب الله والجهاد الإسلامي وحماس وباقي المقاومات العربية للاحتلال الصهيوني والأمريكي.

وفقاً لمحمد نور الدين[٢٢]، لم يتغير الدور التركي في حلف شمال الأطلسي منذ أن انضمت إليه في عام ١٩٥٢. . وكان استكمالاً لاعتمادها النهج الغربي في سياساتها الخارجية، بعدما كانت أول دولة مسلمة تعترف بإسرائيل بعد إعلان قيامها عام ١٩٤٨ بثلاثة أعوام. تعاقبت حكومات، وحدثت انقلابات عسكرية وتناوب العسكر والعلمانيون والإسلاميون على السلطة، «ولم يتغير ثبات تركيا في ولائها للمنظمة التي كانت الشيوعية عدوها المطلق، قبل أن تنهار ليحل محلها الإسلام. تغير لون «العدو» من أحمر إلى أخضر، لكن لون السياسة الخارجية لتركيا لم يتغير، ومن التطورات الأخيرة في المنطقة بدا واضحاً أن انفتاح تركيا، في الأعوام الأخيرة، على دول جوارها الجغرافي كان مجرد «حلم ليلة صيف»، حيث تؤكد سياسات «حزب العدالة والتنمية» أن المزيد من التورط في اللعبة الأطلسية هو الضامن لاستمراره في السلطة، في مواجهة العلمانيين والأكراد واليساريين، بل حتى القوميين الأتراك».

لا يمكن لأحد ـ وفقاً لنور الدين ـ أن يقارب السياسة الخارجية التركية بمعزل عن دورها في حلف شمال الأطلسي. وهذا يضع دائماً شكوكاً سميكة على أية خطوة تركية «إيجابية» في اتجاه الدول والقوى المعادية للمشروع الصهيوني، أو المعارضة للسياسات الغربية في المنطقة.

يقول عبد الحميد بالجي، الكاتب الإسلامي في صحيفة **زمان** التركية: «إن تركيا حالت دون أن يتحول الأطلسي إلى تحالف صليبي». . فهي بمشاركتها مثلاً في حرب أفغانستان لم تكن ترشد الأطلسيين إلى حساسيات المجتمع الإسلامي ليتفادوا إثارة النعرات. . بل على العكس كانت «الغطاء الذي يمرر تجاوزات الأطلسيين هناك». كم من مرة ارتكب جنود «الأطلسي» عمليات قتل للمدنيين واغتصاب للفتيات وتدنيس للمقدسات وانتهاك الحرمات والأخلاق؟ ألم تكن تركيا في هذا كله جزءاً من الوجود الأطلسي في أفغانستان؟ وماذا فعلت حكومة «حزب العدالة والتنمية» لكي تحول دون هذه الانتهاكات، وأي موقف اتخذته استنكاراً على الأقل؟

---

(٢٢) محمد نور الدين، «اللون الأطلسي لتركيا،» **السفير**، ٢٤/ ٥/ ٢٠١٢.

إن السياسة التركية انقلبت على نفسها في العام الأخير ١٨٠ درجة، وباتت إيران وروسيا العدوين الأولين. . هكذا يكتب العلماني مراد يتكين، مثلاً، في صحيفة **راديكال**، قائلاً إن «انتقال إدارة الرادارات في ملاطية من يد الولايات المتحدة إلى يد الأطلسي سيقوي وضع تركيا في مواجهة إيران وروسيا». وهو يرى أن الغرب ينتظر من تركيا أن تستعيد علاقاتها الطبيعية مع إسرائيل وقبرص اليونانية، وحتى أرمينيا. وفي المحصّلة ـ يقول محمد نور الدين في مقاله ـ كلما ازداد دور تركيا داخل حلف شمال الأطلسي، ابتعدت أكثر عن حساسيات الشارع في العالم الإسلامي.

٣ ـ من قضايا الخلاف أيضاً بعض مظاهر الاستبداد السياسي الذي لا تزال تعيشه تركيا، رغم ادعاءات «حزب العدالة والتنمية»، بالديمقراطية، وهي مظاهر لا نراها ـ وهذا مثار الدهشة ـ في إيران رغم الصورة النمطية الزائفة التي يقدمها الإعلام الدولي عن كلتا الدولتين. صحيح أن الحكم في إيران ليس مثالياً في ديمقراطيته، ولكنه أيضاً ليس بهذه الصورة الشديدة القتامة التي يقدمها الإعلام الدولي والعربي عن الحريات في إيران؛ وأيضاً ليست الصورة الديمقراطية في تركيا بهذه النصاعة والإشراق التي يقدمها الإعلام ذاته أو تروجه قطاعات واسعة من نخبتنا، فتحت عنوان «تريدون أردوغان. . . خذوه!»، كتب الكاتب التركي المعروف براق بكديل مقالاً رائعاً أكد فيه أن أردوغان ليس سوى «مستبد» وقامع لشعبه، وأنه يصدر صورة إعلامية كاذبة عن نفسه. وهو ليس مع الثورات العربية، لكنه مع سرقتها وتحويلها إلى ثورات لحلف الناتو وأمريكا. وضرب مثلاً بموقف أردوغان من سورية، ويختم بالقول: «مهما يكن، أيها الأخوة، فإن عرضي سار دائماً، وأضيف إليه هدية مغرية: مع كل أردوغان تحصلون عليه، نقدم لكم بكل سرور وزير الخارجية أحمد داوود أوغلو!».

أما الكاتب اللبناني المتخصّص في الشأن التركي، محمد نور الدين، فكتب مقالاً آخر عن تركيا تحت عنوان «أردوغان يتحدث عن بلد آخر!»[٢٣] مقالاً في غاية الأهمية، اعتمد فيه على وثائق وأدلة من داخل تركيا، جاء فيه نصاً: «إنه في مقابل هذه الصورة الوردية في التنمية الاقتصادية في تركيا، تلف صورة تركيا في «التنمية السياسية» ظلال كثيرة، ولا سيما من جانب الاتحاد الأوروبي،

---

(٢٣) محمد نور الدين، «أردوجان يتحدث عن بلد آخر،» **السفير**، ١٥/ ١٢/ ٢٠١١.

الذي امتلأ تقريره الأخير عن تركيا بانتقادات لسياسة حكومة رجب طيب أردوغان حول الحريات السياسية والفكرية، إذ إنه في سياق التضييق على نشاطات حزب العمال الكردستاني أطلقت الحكومة التركية أوسع حملة اعتقالات في صفوف المثقفين والفنانين والنقابيين والناشطين السياسيين، بتهمة التعاون مع حزب العمال الكردستاني ودعم «الإرهاب». ومن هؤلاء المعتقلين مخرجون سينمائيون وكتّاب بارزون وأساتذة جامعات ونساء. وتقدّر جهات تركية عدد المعتقلين الذين يمكن وصفهم بالمعتقلين السياسيين بأكثر من ثلاثة آلاف شخص. وهو رقم كبير جداً في بلد يرفع شعار الديمقراطية، وفي مفاوضات مباشرة من أجل الفوز بعضوية الاتحاد الأوروبي. وباتت مقارنة وضع الحريات الصحافية والسياسية في تركيا في عهد «حزب العدالة والتنمية» مع وضعها في عهود الوصاية العسكرية أمراً شائعاً و«عادياً».

وجاءت رسالة أردوغان في الذكرى ٦٣ لوضع إعلان حقوق الإنسان العالمي مغايرة لما هو جار في تركيا، بحيث إن الكاتب سميح إيديز في صحيفة **ميلليت** شكّك في أن يكون أردوغان يتحدّث عن تركيا، بل عن بلد آخر. يقول أردوغان في رسالته: «إن تركيا، مع كل يوم يمر، تصبح في وضع النموذج في المنطقة والعالم في ارتباطها بالديمقراطية وحقوق الإنسان ودولة القانون».

ويعقّب إيديز على هذه الجملة بالقول إنه «أمر مأساوي حقاً أن يتكلم على هذا الأمر أردوغان الذي تلقى جائزة «معمر القذافي لحقوق الإنسان»، ولم يعدها في ذروة الأزمة الليبية».

ويقول إيديز إنه «لكي نفهم وضعنا في مجال حقوق الإنسان، هناك حاجة إلى قراءة كل التقارير التي صدرت من المنظمات الحقوقية الدولية، وآخرها تقرير الاتحاد الأوروبي السنوي الرسمي». ويوضح أن «الدولة الثانية التي تقدّم ضدها شكاوى إلى المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان هي تركيا، إذ بلغ عدد الشكاوى في العام الماضي ١٥ ألفاً ومئتي شكوى، وفي عام ٢٠١١ ارتفع إلى ١٦ ألفاً وثمانمئة شكوى. وقد تثبتت المحكمة الأوروبية من صحة تسعين بالمئة من الدعاوى التي درستها حتى الآن. ويقول إن التثبت من أوضاع حريات الصحافة في تركيا يجب ألا تقوم به الحكومة، بل الإعلام الحر».

هذه هي تركيا في عهد أردوغان الذي يجري خلفه فريق من نخبتنا وسياسيينا، منبهرين كالقطيع، مقتنعين أنفسهم بأنه يساند ثوراتنا العربية لوجه

الله، وهو في الواقع مجرد «قُفاز» لواشنطن والغرب، ضد شعوبنا العربية، ووحدة بلادنا.

أما إيران، فرغم ما مرّ بتجربتها الديمقراطية من سلبيات، ورغم أنها ليست تجربة مثالية تماماً، إلا أنها تظل ـ وفي سياق الفكر والتجربة السياسية للإسلام الشيعي، والنسق السياسي الإيراني ـ تجربة أكثر ديمقراطية وأقل استبداداً من النظام التركي، وبالطبع من العديد من الأنظمة العربية الحاكمة. ويستبين هذا عندما نقارن بموضوعية التقارير الحقوقية الدولية عن إيران بتلك الصادرة عن تركيا خلال عامي ٢٠١١ و٢٠١٢ فقط.

٤ ـ إن التجربتين أمام ثورات الربيع العربي يغلب عليهما معاً محاولات التأييد لهذه الثورات في مجملها، إلا ما يتصل منها بسورية والبحرين، حيث يأتي الخلاف الحاد وطريقة التعاطي، فإيران تعتبر ما يجري في سورية ـ على سبيل المثال ـ مجرد «حرب عصابات» ومؤامرة غربية/ خليجية لتقويض خط المقاومة ضد المشروع الأمريكي/ الصهيوني الذي تقوده سورية وحزب الله، وأن مجرد التأييد الأمريكي والإسرائيلي والفرنسي لما يسمّى بالثورة السورية يؤدي إلى تشويه هذه الثورة، بل وإدانتها ووضعها في قفص الاتهام، في حين ترى تركيا العكس تماماً، وتتعامل مع ما يجري في سورية باعتباره ثورة. ولقد بادرت بتأييدها منذ اليوم الأول للأحداث في آذار/ مارس ٢٠١١، بل ببناء المخيمات والإمداد بالسلاح والدعم اللوجستي الواسع النطاق لما يسمى الجيش الوطني السوري الحر، الذي يمثل الذراع العسكرية لهذه الثورة. إلا أن اللافت للانتباه، أنهما رغم هذا الوضوح في الخلاف بين الدولتين تجاه الأزمة السورية، لم يصطدما، بل تعايشا مع الأزمة، وتحاورا، وربما يعود ذلك إلى إدراك كلتا الدولتين أن ضبط الخلاف هو الأكثر فائدة لهما في إطار الصراع الإقليمي والدولي القائم، ولأن كلتا الدولتين تمتلكان من القوة العسكرية، والسياسية، والحشد الشعبي الداخلي، ما يشكل توازناً استراتيجياً في مواجهة الآخر، الأمر الذي يدفع بقيادة البلدين إلى التروي كثيراً قبل الإقدام على المواجهة، ولو على مستوى الدبلوماسية أو الإعلام، وليس على مستوى الفعل المسلح.

إن نظرة الخلاف إلى ثورات الربيع العربي تمتد لتصل إلى البحرين، حيث ترى إيران أنها ثورة شعبية ذات مطالب عادلة، وهي لا تخفي دعمها لها بالإعلام والسياسة، وأحياناً بالفتاوى والمال، في حين تسير تركيا خلف دول الخليج في

توصيف ما يجري باعتباره تحركات مذهبية للطائفة الشيعية، وليست ثورة شعبية شاملة على ما يترتب على هذا الفهم من سلوك سياسي غير داعم، بل أحياناً معاد لهذه الثورة.

ثم إن حبل الخلاف قد يصل بين الدولتين إلى محاولات التوظيف السياسي لثورات الربيع العربي الأخرى في المنطقة، بدءاً من تونس، مروراً بليبيا واليمن، وانتهاءً بمصر، وهي البلدان التي زارها أردوغان العام الماضي (٢٠١١) ومعه أكثر من مئة من رجال الأعمال من أجل فتح الأسواق وبناء التحالفات الاقتصادية والسياسية. أما إيران، فهي لا تزال مترددة في الاقتراب الاستراتيجي الجاد من تلك الثورات، وتكتفي بتأييدها المعنوي والسياسي عن بعد، ربما لاعتبارات وحساسيات تاريخية ومذهبية واستراتيجية ذات علاقة بوجود «حلف الناتو» خلف بعض هذه الثورات!

على أية حال.. ستظل إيران وتركيا لاعبين استراتيجيين في المنطقة، وسيمثل اقترابهما أو بعدهما من الزلزال السياسي الذي ألّم بها، والذي سمي الربيع العربي، هو الحاكم لشكل المستقبل، ليس في البلدان الثائرة، بل داخل كلا النموذجين، الإيراني والتركي، حيث ستؤدي تداعيات هذا الزلزال وتوابعه إلى التأثر به، وليس التأثير فيه فحسب، سواء على صعيد إعادة النظر في الحريات السياسية والاقتصادية داخل كل من إيران وتركيا، أو في الموقف من الأعداء التاريخيين للأمة (واشنطن وتل أبيب). وسيشهد المستقبل تبدلاً في السياسات والمواقف، ومحاولات حثيثة لركوب الثورات العربية واستبدالها بثورات لحلف الناتو، وإعادة بناء الشرق الأوسط الجديد بقشرة إسلامية وروح أمريكية، وهي محاولات قد تبوء بالفشل، وبخاصة في بلاد الثورات الحقيقية (مثل تونس ومصر)، لأن الشعوب قد كسرت الطوق، وتجاوزته، وباتت تصنع هي المستقبل، وليس معامل واشنطن وحلفاؤها.

إن المستقبل في مجال علاقة إسطنبول وطهران بالمنطقة وتأثيرهما، أو تأثرهما بما يجري فيها، بات مفتوحاً على كافة الاحتمالات التي ستتجاوز إشكالية واحدة، هي «علاقة الدين بالدولة»، إلى علاقات أشمل تتصل بمصير الأوطان ذاتها، فهل استعدت بلدان الربيع العربي لهذا المستقبل الغامض؟!

تعقيب

طلال عتريسي(*)

ـ ١ ـ

علاقة الدين بالدولة علاقة جدلية تختلف من تجربة إلى أخرى، بحيث يتفاوت تأثير الدين في الدولة، فيقوى أو يضعف بحسب طبيعة الدولة وبنيتها ونظامها من جهة، وبحسب تجربة الحركة الإسلامية ودورها وموقعها من جهة ثانية. وهذا ما نلحظه في اختلاف دور الدين وعلاقته بالدولة على مستويات كثيرة بين كلٍّ من تركيا وإيران.

عندما انتصرت الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩، كان تحدّي بناء الدولة الدينية تحدياً جديداً وغير مسبوق في العصر الحديث؛ فقد طرحت إيران على نفسها بناء نموذج لدولة تقوم على المرجعية الدينية. ليس ذلك فقط، وإنما تستمد هذه المرجعية مشروعيتها من الفقه الشيعي، الذي اعتمد مذهباً رسمياً في دستور الدولة الجديدة. وقد قلبت إيران بعد الثورة، الدولة والنظام رأساً على عقب؛ فقد وضع دستور إسلامي للبلاد بدل الدستور العلماني الغربي، ووضعت استراتيجيا لتغيير المناهج التعليمية في المراحل المختلفة الجامعية والثانوية والابتدائية، لجعلها مناهج «إسلامية». وتخلّى النظام الإسلامي الجديد عن علاقات بلاده السابقة، وعن تحالفاتها، خصوصاً مع إسرائيل ومع الولايات المتحدة. لا بل انتقلت الدولة الجديدة إلى التصادم مع الحلفاء السابقين. . وكانت إيران أول نموذج معاصر لتجربة علاقة الدين بالدولة، وأول نموذج لثورة إسلامية، ولقيادة دينية للثورة. لذا كانت هذه التجربة موضع اهتمام الكثيرين في الشرق وفي الغرب، خصوصاً طوال العقد الأول لانتصار الثورة.

(*) باحث وأستاذ جامعي في علم الاجتماع التربوي ـ لبنان.

لم تكن تركيا موضع اهتمام كنموذج لعلاقة الدين بالدولة، لأن «الإسلام التركي» كان خاضعاً للدولة، أي أن العلاقة أصلاً كانت غير متكافئة بين الطرفين. ولم تكن موضع تحد أو تهديد متبادل، وخصوصاً أن العلمانية كانت مهيمنة على نظام الحكم وعلى دستور البلاد. وهذه العلمانية الأتاتوركية كانت ـ ولا تزال ـ هي المرجعية التي يعاقب القانون من يعترض عليها، أو من يسعى إلى تجاوزها. وقد خضع الإسلاميون في تجاربهم الحزبية المختلفة في مراحلها كافة، إلى هذه المرجعية، من «حزب الرفاه» سابقاً إلى «حزب العدالة والتنمية» لاحقاً. ومن المعلوم أن هذه العلمانية وقفت، بقوة، ضد الدين كشعائر وممارسات حتى في الحياة اليومية، فمنعت الحجاب في المؤسسات، وضيقت على المدارس الدينية (مدارس إمام ـ خطيب)، وعلى خطباء المساجد. وكان بمقدور الجيش ـ حامي العلمانية ـ أن ينقلب متى شاء على أي حزب إسلامي قد يحاول الاقتراب من قيم العلمانية وقوانينها. لذا لم تطرح الأحزاب الإسلامية التركية يوماً تطبيق الشريعة. وأكدت دائماً التزامها التام دستور البلاد العلماني وفلسفتها الكمالية في المقابل.

ـ ٢ ـ

كانت إيران، عندما انتصرت الثورة الإسلامية، أقرب إلى نظام الشاه الذي أسقطته تلك الثورة، أي كان نظاماً علمانياً معادياً للدين ولعلماء الدين. وقد عانت الحوزة الدينية، خصوصاً في «قم»، الكثير من جنود الشاه وعملائه وأجهزته الأمنية. وقدّمت الحوزة عشرات الشهداء من هؤلاء العلماء في مواجهة السافاك.

كان الإسلام التركي يعمل تحت راية العلمانية من دون الاقتراب من أسسها، ومن دون التجرؤ على مواجهتها. ومن اللافت، في هذا الإطار، أن أياً من الأحزاب الإسلامية التركية لم يطلق على نفسه تسمية إسلامية («حزب النظام الوطني»، ثم «حزب الخلاص الوطني»، ثم «حزب الرفاه»، و«حزب الفضيلة»، وكلها برئاسة نجم الدين أربكان، ثم «حزب العدالة والتنمية» برئاسة أردوغان . . .)، في حين كان الإسلام الإيراني يعمل، منذ الخمسينيات، وجهاً لوجه في مواجهة علمانية الشاه واستبداده، تارة من خلال العنف (تجربة نواب صفوي)، وتارة من خلال الثورة الشعبية السلمية (تجربة الإمام الخميني). وكان موقع المرجعية الدينية، منذ بدايات المواجهة مع نظام الشاه، موقعاً رئيسياً ومتقدماً، قياساً إلى المرجعيات الأخرى اليسارية والديمقراطية.

كان الإسلام، عموماً، يستلهم التجربة الإخوانية («الإخوان المسلمين») في أسلمة المجتمع، أولاً، وفي التعايش مع النظام، ثانياً، وفي الوصول إلى السلطة ثالثاً. لم تكن فكرة الجذرية، أو الجاهلية، التي تبرر اللجوء إلى العنف، فكرة محورية في تفكير وفي خطط الحركة الإسلامية التركية، أي أن هذه الحركة لم تتأثر بكتاب **معالم في الطريق** لسيد قطب الذي ألهم الكثيرين في تكفير المجتمع باعتباره مجتمعاً جاهلياً تجوز محاربته والهجرة منه. كما عرف المجتمع التركي في الوقت نفسه اتجاهاً صوفياً قوياً وشعبياً (سعيد النورسي، والنقشبندية وسواها. . .) ينبذ العنف، كما هو عهد الصوفيين، ما جعل قسماً كبيراً من الإسلاميين الأتراك ينصرف إلى هذا الانتماء الصوفي، وإلى الدعوة، وإلى الخدمات الاجتماعية. . . أكثر مما انشغلوا بالأمور السياسية المباشرة. وحتى الأحزاب التركية ذات الخلفيات الإسلامية تقيدت بـ «قواعد اللعبة السياسية»، ولم تخرج عنها. في مقابل ذلك، لم تلجأ السلطة العلمانية في تركيا إلى ما لجأ إليه الشاه في إيران، فلم نشهد في تركيا اعتقالات للنخب الإسلامية ولقيادات الحركة الإسلامية، ولم تعرف هذه التجربة العلمانية القمع والتضييق الذي عرفته تجربة شاه إيران في المرحلة نفسها، بل لجأت السلطة العلمانية إلى «سلطة القانون»، فحظرت الحزب الذي اعتبرته خطراً على العلمانية، من خلال المحاكم، وليس من خلال الأجهزة الأمنية أو الاعتقال. . . ولكن هذه السلطة لم تمنع، في الوقت نفسه، قيادات الحزب المحظور من الحصول على ترخيص لحزب جديد (كما حصل مع نجم الدين أربكان على سبيل المثال: من «حزب الرفاه» إلى «حزب الفضيلة»).

ـ ٣ ـ

كانت تركيا حتى بداية الثمانينيات (وقبل صعود حزب العدالة والتنمية إلى السلطة) وإيران في عهد الشاه (قبل الثورة الإسلامية) في الحلف السياسي الاستراتيجي نفسه (الحلف الأطلسي) مع الولايات المتحدة وضد الاتحاد السوفياتي. ومع انتصار الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩، وبداية دور جديد للدين في الدولة في إيران، تغيّرت سياسة إيران الخارجية كلياً، في حين أن صعود الإسلام التركي منذ منتصف التسعينيات، الذي توّج في مطلع الألفية الثانية بوصول «حزب العدالة والتنمية» إلى رئاستي الجمهورية والحكومة، لم يغير شيئاً جوهرياً في علاقات تركيا الخارجية السابقة على صعود هذا الإسلام السياسي، وعلى وصوله إلى السلطة والحكم. ولم يكن الإسلام التركي في صعوده البطيء والهادئ يطرح تصوّرات نقدية

لسياسة بلاده الخارجية، في علاقتها بحلف الأطلسي الغربي، على سبيل المثال، أو في تبعيتها للسياسة الأمريكية، أو في علاقتها المباشرة مع إسرائيل، في حين كان الإمام الخميني الذي قاد الثورة في إيران يشدد على تبعية الشاه للولايات المتحدة وعلى علاقته بإسرائيل، وعلى نشاط الموساد في إيران. لا بل كان الإمام الخميني يطرح مفاهيم واضحة وقوية ضد الولايات المتحدة التي اعتبرها الشيطان الأكبر. كما اعتبر إسرائيل غدّة سرطانية يجب إزالتها من الوجود. وقد أفتى الإمام بوجوب دفع الأموال الشرعية إلى الفدائيين الفلسطينيين. وهذا كلّه قبل انتصار الثورة.

لا يمكن إغفال أهمية هذه الفروق التاريخية في تشكل الحركتين الإسلاميتين التركية والإيرانية في فهم طبيعة علاقة التجربتين حالياً بالدولة، سواء من خلال «حزب العدالة والتنمية» الحاكم في تركيا، أو من خلال تجربة ولاية الفقيه المستمرة في إيران منذ انتصار الثورة إلى اليوم.

ـ ٤ ـ

في محاولة فهم علاقة الإسلام بالدولة في تركيا، يقول المفكر التركي البارز شريف ماردين: «تاريخياً كانت مصادر القوة في الدولة العثمانية هي الجيش والبيروقراطية، ورجال الدين، ومفتي الدولة العثمانية الذي كان يسمّى «شيخ الإسلام». . وهذه المصادر ما زالت هي مصادر القوة في الدولة التركية اليوم باستثناء رجال الدين. . فما فعله أتاتورك كان تحويل رجال الدين من أحد «مصادر السلطة» في الدولة إلى «طبقة عادية» من الموظفين الحكوميين. . وما ساعد على هذا الفصل بين شؤون الدين والدولة هو أن رجال الدين أنفسهم في وقت من الأوقات فصلوا أنفسهم عن الحكم بإرادتهم الحرة. .»[(١)].

طرح الإسلام التركي (حزب العدالة والتنمية) نفسه نموذجاً إصلاحياً. فقد أكد زعيمه رجب طيب أردوغان أنه يقود حزباً مسلماً ديمقراطياً، على شاكلة الأحزاب المسيحية الديمقراطية في الغرب، حيث يمثل الدين خلفية ثقافية، ولا دور مباشراً له في الأجندة السياسية أو العمل السياسي. . . ولذا لم يتبنّ الحزب «أسلمة المجتمع»، بل أعطى «الأولوية في برامجه التمهيدية للحصول على العضوية في الاتحاد الأوروبي، وتحقيق الاستقرار الاقتصادي، وإصلاح النظام القانوني. . . والحرص على تحديد دور العسكر في النظام السياسي، وتحويل مجلس الأمن القومي

---

(١) «مقابلة مع شريف ماردين (الحلقة السابعة)،» **الشرق الأوسط**، ٢٧/ ١٠/ ٢٠٠٧.

إلى مؤسسة مدنية. . .»[٢] أي أن علاقة «حزب العدالة والتنمية» بالدولة التركية هي علاقة إصلاحية. وبحسب ماردين، فإن الأتراك يقدمون الدولة على الدين بـ «ميلليمتر واحد». ما يعني أن العدالة والتنمية لم يطرح على نفسه تغيير بنية الدولة، ولم يخطط لأسلمة هذه البنى، ولا لأسلمة قوانينها. لذا يعتبر «دافيدسون» أن «العلمانية في تركيا لا تعني فصل الدين عن الدولة، شأنها شأن باقي البلدان الغربية. وإنما حرصت الجمهورية الكمالية على تأكيد خضوع الدين لسلطة الدولة ومؤسساتها. ويعتقد بعض العلمانيين أن خضوع الدين في هذه العلاقة يجد جذوره في التجربة العثمانية، وهي ليست بدعاً في الجمهورية الحديثة التي أسسها كمال أتاتورك. وتدير الدولة في تركيا الدين وشؤونه من خلال وزارة الشؤون الدينية التي تتمتع بميزانية تفوق أحياناً غالبية ميزانيات الوزارات الأخرى. . . ولكن هذه المؤسسة الدينية لم تكن أبداً منفصلة عن الدولة. . وعملية فصل الدين عن الدولة بمفهومها الغربي لم تتم أبداً في تركيا الحديثة. . ولئن جرى تحرير الدولة من الدين فإن العكس لم يتم. وبقيت العلاقة القائمة هي تبعية الدين وخضوعه للدولة وسيطرتها. .»[٣]. ولم يتغير هذا الواقع باتجاه علاقة أكثر تصالحاً بين الدولة والمجتمع والدين في تركيا إلا مع الرئيس تورغوت أوزال الذي كان له دور محوري في التأسيس لهذه العلاقة الجديدة. . فقد كان أوزال أول رئيس حكومة يقيم إفطارات جماعية في شهر رمضان، وهو أول رئيس حكومة تركي يؤدّي فريضة الحج في عام ١٩٨٨. . ومع أوزال ستتبلور أطروحة الجمع بين الانفتاح على الغرب والاعتزاز بالهوية الإسلامية. وقد تزامن هذا الاتجاه مع الربط بين الإصلاحية الدينية في الغرب، والثورة الصناعية التي جعلت أوروبا والولايات المتحدة قوى اقتصادية عظمى. . . أي أن الإصلاح الديني (وليس التصادم مع الدين) في تركيا يفترض أن يقود تركيا أيضاً نحو مصاف القوى الاقتصادية.

إذاً، كان الدين في تركيا خاضعاً تماماً لسلطة الدولة. ثم أصبحت العلاقة أكثر تسامحاً معه، من دون الانتقاص من الانفتاح التركي على الغرب، ومن دون تغيير وجهة تركيا ورغبتها في الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي. ويبدو أن هذه العلاقة لا تزال مستمرة إلى اليوم، على الرغم من سياسات أردوغان الإسلامية التي حاول

(٢) جلال ورغي، **الحركة الإسلامية التركية: معالم التجربة وحدود المنوال في العالم العربي**، أوراق الجزيرة؛ ١٧ (بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠١٠)، ص ١٦ ـ ١٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٥، و Andrew Davidson, *Secularism and Revivalism in Turkey* (New Haven, CT; London: Yale University Press, 1998).

من خلالها زيادة مساحة الحريات الدينية في المؤسسات التعليمية والجامعية، أو من خلال إضعاف سلطة الجيش في المؤسسات المدنية. . لكن أردوغان تعرض، بسبب هذه السياسات، للانتقاد وللاتهام بأنه يريد أسلمة الدولة في تركيا. وقد تزايدت هذه الانتقادات لما سمّي «النزعة الدينية لحزب العدالة والتنمية». ومن المفارقة أن يبذل حزب إسلامي حاكم، الجهود المختلفة للالتفاف على قوانين الدولة، من أجل التفلّت من علمانيتها لزيادة منسوب إسلاميتها.

إن هوية المجتمع في تركيا وثقافته الإسلامية، إلى جانب دولته التي اختارت العلمانية، من جهة، والانفتاح على الغرب والتحديث، من جهة ثانية، هو الذي أوجد ما يعتبره البعض «أزمة هوية في تركيا»، أو «هوية ثنائية»؛ أي أن الدين بات أحد مكونات هذه الهوية، لكنه لم يصبح شريكاً في الدولة، بل بقي خاضعاً لها. وربما يمكن تفسير السياسات التركية الخارجية أيضاً (التي توسع د. رفعت سيد أحمد في عرضها)، خصوصاً بعد وصول «حزب العدالة والتنمية» إلى السلطة في التسعينيات بهذه الثنائية، وبأولوية الدولة على أية اعتبارات أيديولوجية، أو دينية. . . ويمكن أن نلاحظ حول تبعية الدين هذه للدولة في تركيا، النقاش المتواصل حول «ازدياد النزعة الدينية في سلوك حزب العدالة والتنمية»؛ فثمة اعتراض على قول أردوغان: «إن على الدولة أن تنشئ جيلاً متديناً ومحافظاً». فقد اعتبر هذا الموقف انتهاكاً خطيراً لمبدأ العلمنة الذي يحكم الدولة والدستور. . وقد رأى منتقدو أردوغان وحزبه أن ما يجري على الصعيد الداخلي من تزايد النزعة الدينية سوف يترجم كذلك في السياسة الخارجية والنظام الحقوقي، و«تركيا تعيش اليوم ثورة بهذا الخصوص». . . وهذا يعني أن تركيا «تسير لتكون بلداً آسيوياً، بينما كان التاريخ العثماني توجهاً من الشرق إلى الغرب وأوروبا. منذ السلطان محمد الفاتح، ونحن نذهب ونتوجه إلى أوروبا. اليوم يحصل العكس. تركيا تغيّر ساعتها». . .[٤].

ولهذا يعتبر البعض أن تركيا «لم تعرف انفصالاً حقيقياً بين الدولة والدين، بل كان انفصالاً باتجاه واحد. فإذا كان على الدين ألاّ يتدخل في شؤون الدولة، فإن على الدولة أن تتدخل في الشؤون الدينية»[٥].

---

(٤) السفير، ٧/ ٦/ ٢٠١٢.

(٥) Elise Massicard, «L'Organization des rapports entre Etat et religion en Turquie,» *Revue Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux (CRDF)* (Centre national de la recherche Scientifique), no. 4 (2005), pp. 119-128.

جاء «حزب العدالة والتنمية» إلى السلطة والدولة العلمانية موجودة وحاكمة، ولها مؤسساتها وقوى عسكرية ومدنية وقضائية تدافع عنها وتحميها، وغالباً ما يمثل الجيش والقضاء وجهة النظر الأقل تسامحاً للعلمنة. لذا عندما جاء حزب «العدالة والتنمية» إلى السلطة لم يطرح الحزب على نفسه بناء دولة جديدة، ولم يقدم أي مشروع، أو أي فكرة لإقصاء العلمانية، أو لهيمنة الدين على الدولة أو على مؤسساتها. ولم يتحول الدين إلى مرجعية سياسية، أو قضائية، أو إلى مرجعية تشرف على عمل المؤسسات المختلفة. . . ولم يرتبط صعود «العدالة والتنمية» بالبعد الديني أو بالدعوة إليه في إدارة الدولة وفي تغيير هويتها، ولا بالدعوة إلى الثقافة الإسلامية، بل على العكس من ذلك كله، وعلى عكس النموذج الإيراني، كان صعود «العدالة والتنمية» من خارج البعد الأيديولوجي الإسلامي، «فقد برز تيار داخل حزب أربكان. . . انتقد الخطاب الإسلامي. . . لحزب «الفضيلة». وكان هذا التيار منفتحاً على النخبة العلمانية، مدافعاً عن قيم الجمهورية الكمالية، وبقيادة زعيمين شابين هما رئيس بلدية اسطنبول رجب طيب أردوغان والاقتصادي عبد الله غول. . إن مسار الديمقراطية في المجتمع التركي منذ الثمانينيات هو جزء من عملية «التحديث» التي سيكون لها أبرز الأثر في إعادة إنتاج نخب صاعدة وجديدة ومختلفة عمّا كان سائداً لعقود. . . فالعدالة والتنمية مزيج من تشكيلات اجتماعية وثقافية واقتصادية مختلفة، ومتناقضة، يضم المحافظ والليبرالي، كما يضم الإسلامي والعلماني، والملتفت شرقاً، والملتفت غرباً، في تركيبة مميزة تجمع بينها الرغبة في التغيير وخروج تركيا الحديثة من صورتها النمطية التي ارتسمت على مدى ثمانين عاماً. . .»[٦]. وستؤدي هذه التحولات إلى سياسة خارجية مختلفة عن العلاقات التقليدية مع واشنطن والغرب، ستقوم على الموازنة بين الاستمرار في سياسة التعاون والانخراط في المنظومات الدولية، على غرار الأطلسي والأوروبي، وحفظ السلم، وبين طرح جديد يقوم على تحقيق وتعزيز مصالح تركيا القومية، وما يقتضيه ذلك من دبلوماسية غير انعزالية. . .، وخصوصاً «أنه لا يمكن تجاهل أهمية الدين وموقعه في الدولة وحول العلمنة ودورها. . في التأثير في النقاش الحساس حول انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي. . .» وسيلخص أحمد داوود أوغلو لاحقاً هذه التحولات بين الانخراط في المنظومات الدولية وتعزيز مصالح تركيا القومية من جهة، والعمق الحضاري (الإسلامي) من جهة أخرى. . . في

(٦) «مقابلة مع شريف ماردين: الحلقة السابعة».

ثلاث رؤى، أو نظريات أساسية هي: «نظرية التحول الحضاري، ونظرية العمق الاستراتيجي، ونظرية العثمانية الجديدة»(٧).

ـ ٥ ـ

تختلف اختلافاً جذرياً علاقة الدين بالدولة في إيران عن تلك العلاقة للدين بالدولة في تركيا؛ ففي تركيا استمد الدين مشروعيته في الحكم من خلال الدستور العلماني والنظام اللاديني. أما في إيران فأصل مشروعية الحكم مستمدة من النصّ الديني، وهذا النص هو بحسب وجهة النظر الإيرانية الفقهية السياسية متسلسل من النبوة إلى الأئمة، وصولاً إلى الإمام الغائب (الإمام المهدي)، وإلى اعتبار الحاكم هو من سينوب عن الإمام المهدي، وهو الذي ستكون له صلاحيات هذا الإمام في الحكم وفي الولاية (ولاية الفقيه). ويعبّر دستور الجمهورية الإسلامية في إيران عن هذه المشروعية، بشكل قاطع، عندما جعل المسؤوليات والصلاحيات الأساسية للحكم بيد «الولي الفقيه». أما الاجتهاد الإيراني في هذا المجال، فكان في المحاولات التي بذلت، عشية انتصار الثورة، لوضع دستور للبلاد يستلهم تجارب الحكم المعاصرة في العالم، لكنه لا يتعارض مع العمود الفقري للحكم الذي هو ولاية الفقيه. لذا، كان الدستور الإيراني منسجماً مع آليات الديمقراطية الغربية في الفصل بين السلطات من جهة، وفي الانتخاب الشعبي لأعضاء مجلس الشورى، أو لرئيس الجمهورية، أو في تقديم الوزراء لنيل الثقة أمام هذا المجلس، إلى باقي العمليات الانتخابية للبلديات والمحافظات وسواها. وهي كلها آليات تتماشى مع الديمقراطية الغربية، وتلتقي في الوقت نفسه مع تلك المعتمدة في تركيا من النظام العلماني نفسه(٨). لكن ذلك كله بقي في إيران، تحت مظلة مشروعية حكومة «ولاية الفقيه»؛ أي أن على رئيس الجمهورية بعد فوزه في الانتخاب الشعبي، على سبيل المثال، أن «يؤدي اليمين» أمام «الولي الفقيه» ليصبح انتخابه مشروعاً ونافذاً. وللولي الفقيه، في الوقت نفسه، صلاحيات تعيين المواقع العليا في البلاد مثل قائد الجيش، وقائد الحرس الثوري، ومسؤول مجلس الأمن القومي، ومسؤول القضاء الأعلى. . . إلخ،

(٧) انظر: أحمد داوود أوغلو، **العمق الاستراتيجي: موقع تركيا ودورها في الساحة الدولية**، ترجمة محمد جابر ثلجي وطارق عبد الجليل (بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون؛ الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، ٢٠٠٠).

(٨) غضنفر ركن آبادي، **الإسلام والنظام السياسي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية**، سلسلة الفكر الإيراني المعاصر (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١١).

وإليه يعود بطبيعة الحال قرار الحرب والسِّلم، كما يعين الولي الفقيه ممثلين له في الإدارات والمؤسسات الحكومية وفي القوات المسلحة. والمقصود من هذا الشرح الموجز، للنموذج الإيراني في علاقة الدين بالدولة، أنه ينطلق من المشروعية الدينية كما يراها، بحسب الفقه الشيعي، ليبني الدولة التي لا تتعارض في بنيتها وأهدافها مع الغايات الدينية المفترضة. وقد ساهمت البيئة الاجتماعية والدينية والتجربة السياسية التاريخية في صياغة هذه العلاقة بين الدين والدولة في إيران.

- ٦ -

وإذا كان المجتمع في تركيا مجتمعاً مسلماً مثل المجتمع الإيراني، إلا أن دور المؤسسة الدينية يختلف تماماً في تجربة البلدين. وهذا الاختلاف ينسحب على المؤسستين الدينيتين الشيعية والسنّية عموماً؛ فالمؤسسة الشيعية (الحوزة) كانت على مرّ التاريخ مؤسسة مستقلة عن الحاكم، لأسباب كثيرة أهمها عدم اعترافها بمشروعية الحكم الذي لم يستند إلى النص الديني في ولاية الأئمة. في حين كانت المؤسسة الدينية السنّية تستند بدورها إلى الفتوى التي تقول بعدم جواز الخروج على الحاكم إذا لم يظهر منه كفر بيّن. . (وقف بعض العلماء في أكثر من بلد عربي ضد التظاهرات في الشوارع العربية، باعتبارها تثير الفتن وتجلب المفسدة، استناداً إلى الفتوى المعروفة التي تقول «إن دفع المفسدة أهم من جلب المصلحة». . .).

لقد تعززت استقلالية المؤسسة الدينية الشيعية عبر «الأموال الشرعية» (الزكاة والخمس والصدقات)، التي كانت تدفع من «المؤمنين الشيعة» إلى «مرجع التقليد»، الذي كان يوزعها بدوره على طلاب العلوم الدينية في الحوزات، وعلى المحتاجين، وعلى بناء المؤسسات التعليمية والاجتماعية والخيرية وسواها. وهذا ما جعل هذه المؤسسة خارج الضغوط التي يمكن أن تمارس عليها، أو على المراجع فيها، سواء عبر التمويل أو عبر تقليص هذا التمويل. وليس للمؤسسة الدينية الشيعية (الحوزة) رئيس، وبالتالي لا يعين أحد هذا الرئيس. وحتى في الجمهورية الإسلامية في إيران لم يتغير هذا التقليد، فلا رئيس، أو مسؤول، أو مرشد (ولا حتى مرشد الثورة نفسه)، للحوزة في قم على سبيل المثال؛ فمرجع التقليد الذي يصل إلى رتبة (آية الله) التي تعني مستوى الاجتهاد، يبلغها بكفاءته العلمية الاجتهادية، ولا يعيّنه أحد في هذه المرتبة. لذا يمكن أن تشهد الحوزة أكثر من مرجع، وأكثر من آية الله في الفترة الزمنية الواحدة، سواء في البلد الواحد أو في أكثر من بلد في لبنان أو إيران أو العراق، أو في مدن مختلفة في البلد

الواحد، مثل قم، أو مشهد، أو غيرها. وليس بالضرورة أن يتبع مرجع مرجعاً آخر، بل يمكن أن يختلف هؤلاء في رؤيتهم الدينية الفقهية، وحتى في رؤيتهم السياسية الدينية (دور الدين في السياسة. . .).

وأبرز مثال على ذلك أن أطروحة «ولاية الفقيه» تعرّضت للنقاش، وللنقد من داخل البيئة الفقهية الشيعية نفسها، سواء حول مشروعيتها أو حول مصادرها، وحول من قال بها من علماء الشيعة السابقين، أو حول المقارنة بينها وبين تجارب الحكم المعاصرة. وقد تراوح هذا النقاش بين من رفض الأطروحة كلياً باعتبار أن لا حكم في عصر الغيبة، وبين من رفض توسيع صلاحيات الفقيه من دون أن يرفض أصل ولاية الفقيه نفسها، وبين من كان أكثر قرباً من أطروحة الديمقراطية الغربية، كما فعل الشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي اعتبر أن ولاية الأمة على نفسها هي أساس الحكم ومرجعيته، وليست ولاية الفقيه هي تلك المرجعية.

واجه الشيعة طوال القرون الماضية أسئلة كثيرة فقهية وسياسية، في داخل حوزاتهم الدينية، عن رؤيتهم لتحولات العصور من حولهم، وعن علاقتهم بالسلطات السياسية، وبالحكومات التي عاشوا في ظلها. أبرز تلك الأسئلة كان حول مشروعية الحكم وطبيعته في غيبة الإمام المهدي، أي إذا كان الإمام حيّاً ولا يحكم مباشرة، فما هو الحكم الشرعي في هذه الحالة؟ أي هل يحق للشيعة أن يتسلموا الحكم والإمام حيّ؟ أم عليهم ألاّ يفعلوا ذلك بانتظار ظهوره؟ كما يذهب إلى ذلك رأي اجتهادي خاص، يقول إن أي حكم أو محاولة للحكم أو أي طلب للحكم في غيبة الإمام هو عمل غير مشروع (الحجَّتية). من الأسئلة التي طرحت أيضاً: هل يبقى الشيعة بلا حكم وبلا دولة بانتظار ظهور الإمام؟ وهل يمكن أن ينوب الحاكم الشيعي (الفقيه) عن الإمام المهدي الغائب، وأن تكون له صلاحياته نفسها في إدارة الشؤون الفقهية والسياسية (ولاية الفقيه)؟ وهل هذه الولاية بالنيابة تكون موسعة لتشمل الوصاية على مناحي الحياة كافة، أي التي تدمج بين الجانب السياسي (الإدارة والتدبير والمؤسسات والوظائف) والجانب الديني، كما في قوله تعالى: ﴿**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ**﴾[٩] وهي الآية التي يستند إليها الإمام الخميني في شمولية صلاحيات الولي الفقيه، أم تكون تلك الصلاحيات محدودة وليست مثل ولاية الإمام المعصوم الواسعة (التي يقول بها فقهاء كثيرون)، أم أن الولاية في عصر

---

(٩) **القرآن الكريم**، «سورة الأحزاب،» الآية ٦.

الغيبة تكون للأمة على نفسها وليس للفقيه حصراً (الشيخ شمس الدين). . .[10]؟

أما المؤسسة الدينية السنية، في المقابل، فكانت جزءاً من النظام الحاكم، تحصل على مشروعيتها من هذا النظام؛ فرئيس الجمهورية يعيّن رئيسها، الذي هو مفتي الديار، أو الإمام الأكبر، أو مفتي الجمهورية أو مفتي المملكة، وهي بدورها تدافع عن مشروعية هذا النظام وعن سياساته. هكذا برر شيخ الأزهر، على سبيل المثال، زيارة الرئيس المصري أنور السادات إسرائيل عام ١٩٧٨، وتوقيعه اتفاقيات كامب ديفيد، باستحضار الآية القرآنية ﴿**وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ**﴾[11]، في حين كان الإمام الخَميني في الفترة نفسها، في قم، ينتقد الشاه بسبب تبعيته للولايات المتحدة، وبسبب علاقاته بإسرائيل. . ، ويدعو ـ في الوقت نفسه ـ إلى دعم الفدائيين الفلسطينيين. ولعل هذه المشروعية الدينية للدولة في إيران هي التي دفعت قيادتها بعد انتصار الثورة إلى استبدال سفارة إسرائيل بسفارة فلسطين، لأن إسرائيل من وجهة نظر الإمام الخميني «كيان غير شرعي وسرطان يجب إزالته من الوجود». وهذا مثال على كيفية تأثير هذا البعد الديني للدولة في رؤيتها للعالم، وفي أسس علاقتها بهذا العالم.

ـ ٧ ـ

ـ إن الفروق بين موقع الدين ودوره وعلاقته بالدولة في كلٍّ من إيران وتركيا هي فروق جوهرية. وقد تبين من خلال بحث د. رفعت سيد أحمد، حجم هذه الفروق، سواء في الدستور أو في سياسات البلدين الخارجية تجاه قضايا فلسطين، والمقاومة، أو العلاقة بالولايات المتحدة وبالغرب.

ـ من أهم هذه الفروق أن مشروعية الحكم في إيران مشروعية دينية قبل أي أمر آخر، في حين أن مشروعية الحكم في تركيا مشروعية علمانية. فإذا تعارض الدين، على سبيل الافتراض، مع هذه العلمانية لا يمكن له أن يحكم، أو أن تصل أحزابه إلى الحكم. أما في إيران، فلا يمكن لمن يتعارض مع الدين أن يسمح له بالتقدم إلى الحكم، ولا يمكن لأية جهة أن تحصل على المشروعية إذا

(١٠) انظر مجموعة من الأبحاث حول ولاية الفقيه من جوانبها الفقهية والسياسية والقانونية والتاريخية، في: **الإمام الخميني وتجديد الفقه السياسي**، سلسلة الدراسات الحضارية؛ ١٣، ٢ ج (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨)، ج ١: **أضواء على نظرية ولاية الفقيه**.

(١١) **القرآن الكريم**، «سورة الأنفال،» الآية ٦١.

تعارضت مع الدين. الدين حاكم في إيران، وهو في تركيا محكوم، ويسعى في أفضل الأحوال إلى أن يكون شريكاً في الحكم.

ـ إن المرجعية الدينية، ومؤسساتها المختلفة، وشخصياتها البارزة لا تزال صاحبة نفوذ مؤثر ومهيمن في الحياة السياسية في إيران، وهي في الوقت نفسه مرجعية مستقلة عن السلطة، وعن أجهزة الدولة. أما في تركيا فليس هناك مرجعية دينية. والمرجعية هي دستور البلاد العلماني، وليس الدين. ولكن المفارقة أن المرجعية الدينية (الحوزات والمراجع) قد تتشدد في طلب المزيد من «تديين» المجتمع والقضاء والسياسة. . ، في حين أن مرجعية الحكم في تركيا تذهب في اتجاه معاكس تماماً وتراقب أي «تديين» لمحاولة منعه من التقدم أو الاستمرار.

ـ تبدو العلاقة بين الدين والدولة في إيران علاقة ثابتة ومستقرة، في حين تبدو هذه العلاقة متأرجحة وغير مستقرة في تركيا. فإذا فشل الحزب الإسلامي في الوصول إلى السلطة، ولم يحصل على أغلبية برلمانية، على سبيل المثال، بات موقع الدين في المؤسسات التعليمية والاجتماعية والسياسية مهدداً. وما يفعله «حزب العدالة والتنمية» في تركيا منذ وصوله إلى السلطة هو محاولة انتزاع المزيد من المكاسب (الدينية) سواء لجهة الحجاب، أو دعم مؤسسات التعليم الدينية، أو تقليص سلطة العسكر (العلمانية). . ، مع حرص الحزب على عدم التعارض مع سياسات بلاده العلمانية الخارجية في التشديد على الرغبة في الدخول إلى الاتحاد الأوروبي، وفي البقاء ضمن حلف الأطلسي، وفي استمرار الاعتراف بإسرائيل والعلاقة بها. ومع ذلك، إذا خسر الحزب هذه السلطة يوماً، فإن تلك المكاسب (الدينية) مهدّدة أيضاً بالتراجع وبالخسارة، مع بقاء العلاقات الخارجية على حالها. أما في إيران، فإن أي تراجع للدين عن دوره في الحياة الاجتماعية والتعليمية والسياسية يحتاج إلى ثورة مضادة تطيح بالنظام الحالي، وتقلب الأمور رأساً على عقب، بما في ذلك سياساته الخارجية. أي أن علاقة الدين بالدولة في تركيا هي علاقة ظرفية، ومعرضة للتبدل، في حين أنها أكثر ثباتاً وبنيوية في إيران.

* * *

هكذا تبقى العلاقات بين الدين والدولة علاقات مهمة وتختلف في مدها وجزرها، بين بلد وآخر. ويبقى موقع الدين في الدولة، كما كان سابقاً مصدر جدال. لكن وتيرة هذا الجدال تزداد اليوم، محمّلة بأسئلة كثيرة، إلى الإسلاميين الذين أتت بهم «الثورات» إلى السلطة، حول نموذجهم المفترض للحكم في البلاد العربية.

المناقشات

١ ـ أنطوان مسرّة

لم يتم التركيز كفايةً على أبعاد الخبرة التركية والخبرة الإيرانية في تنظيم الدولة للمجال الديني:

أ ـ التجربة التركية: التراث الدستوري العثماني يعيدنا إلى الأصول الإسلامية في مفهوم الشريعة. لا يدرّس التراث الدستوري العثماني في الجامعات العربية على أساس أنه من الاستعمار، لكن التراث الدستوري العثماني هو أيضاً عربي وإسلامي:

(١) الشريعة الإسلامية هي **شخصية**، بمعنى أنه لا يطبّق على غير المسلمين المنظومة الحقوقية المطبّقة على المسلمين. أما في الغرب، وخلال النزاع مع البروتستانت ومجزرة Saint-Barthelemy في القرن السادس عشر في فرنسا، أطلق شعار: «إيمانٌ واحد، قانونٌ واحد، ملكٌ واحد». الخبرة العربية مناقضة تماماً لهذا النمط.

(٢) الشريعة الإسلامية تقرّ بإمكان وجود **منظومات حقوقية متعدّدة** في مجتمع واحد، وذلك من خلال ما سمّي «أنظمة الملل».

(٣) انحرفت أنظمة عربية عن مفهوم **النظام العام** معتبرة أن النظام العام هو نظام الدين السائد، بينما النظام العام في الاجتهادات الحقوقية هو النظام الذي يحافظ على الحقوق الأساسية للمواطنين.

ألغت أكثر الأنظمة العربية بعد عهود ما سمّي التحرّر، كثيراً من التنظيمات السابقة من التراث العثماني والإسلامي. هل توصلت إلى درجة أرقى في الاندماج وحماية الحقوق والحريات؟ التراث الدستوري العثماني والإسلامي ليس بالضرورة

رجعياً. كل مسألة من الماضي إذا درسناها بمعايير اليوم هي رجعية. المكواة القديمة على الفحم هي اليوم رجعية، ولكنها تعصرنت وأصبحت مكواة كهربائية. الأنظمة الدستورية العثمانية ـ وهي عربية وإسلامية ـ قابلة للعصرنة في حالات محددة، وهي جديرة اليوم بالدراسة في سبيل حماية تعددية النسيج الاجتماعي العربي، أي حمايته عملياً من الصّهينة التي هي ترادف بين مساحة جغرافية محددة وهوية دينية حصرية.

ب ـ **التجربة الإيرانية**: تتطلّب هذه التجربة، بخاصة خلال الثورة الإيرانية، دراسة تشخيصية ميدانية اختبارية. كانت هناك دوماً شكوى من تدخّل رجال دين في إيران في «الشؤون التنفيذية». هذا يعيدنا إلى مفهوم «ولاة الأمور» في العديد من الاجتهادات وبيانات الأزهر.

من هنا يمكن استخلاص نظرية أصيلة في مسألة تنظيم الدولة للمجال الديني. الاختبار التاريخي الذّاتي هو الذي يوصل إلى تأصيل المقاربة واستنتاجيتها.

٢ ـ السيد زهرة

النقاش حول علاقة الدين بالدولة في النموذجين الإيراني والتركي نقاش مهم، لأن البلدين يحاولان تصدير نموذجيهما إلى البلدان العربية. القادة الأتراك أعلنوا صراحةً أن النموذج التركي نموذج يحتذى من جانب بلدان الربيع العربي، وإيران من جانبها تسعى إلى الترويج لنموذجها. ونحن في الوطن العربي بحاجة إلى فتح نقاش عام حول هذه القضية لأكثر من سبب:

أ ـ أن طرح إيران وتركيا لنموذجيهما والترويج لهما عربياً وراءه، كما نعلم، صراع بين البلدين حول النفوذ في المنطقة العربية. وللبلدين مشروع واضح في هذا الصدد.

ب ـ أنه، بوجه عام، يجب أن يكون لنا موقفنا ورؤيتنا الواضحين من النموذجين، وما الذي يمكن أن نستفيد أو لا نستفيد منه من كلا النموذجين.

وفي ما يتعلق بما طُرح في الورقة، من الغريب أن يطرح الكاتب النموذج الإيراني بوصفه النموذج الأكثر ديمقراطية والأقل استبداداً، على الأقل مقارنةً بالنموذج التركي، وبالتالي فهو النموذج الأجدر بأن نستفيد منه عربياً.

الحقيقة أن النموذج الإيراني هو آخر ما نحتاج إليه في البلدان العربية. إن

آخر ما نحتاج إليه هو نموذج ولاية الفقيه، حيث لرجل الدين الكلمة الأولى والأخيرة في شؤون الحكم التي لا تردّ ولها قدر من القداسة. آخر ما نحتاج إليه هو نموذج يقوم على اضطهاد الأقليات ومصادرة حرياتها، ويكرّس الطائفية، ويسعى إلى نشرها في المنطقة. إنه نموذج مرفوض ليس لأنه شيعي، لكن لا نريد نسخة سنّية من هذا النموذج أيضاً. النموذج التركي ليس مرجعاً لنا، فهو ليس قابلاً بداهة للاستنساخ بحكم اختلاف الظروف التاريخية والحضارية والسياسية التي تبلور فيها، والتي تختلف بالطبع اختلافاً كبيراً عن ظروف دولتنا العربية.

لكن، مقارنة بالنموذج الإيراني، هناك على الأقل قيم ومبادئ عامة في النموذج التركي يمكن أن نستفيد منها.

وبوجه عام، هذا النقاش حول النموذجين الإيراني والتركي يلفت النظر إلى أهمية هذه الندوة، وأهمية صياغة النموذج العربي الخاص للعلاقة بين الدين والدولة بملامحه وأبعاده الخاصة.

هذا أمر له أهمية حاسمة لأكثر من سبب:

أ ـ أن كثيراً من البلدان العربية، وخصوصاً بلدان الربيع العربي، تمر بمرحلة انتقالية لم تتضح معالمها في ما يتعلق بعلاقة الدين بالدولة، وخصوصاً مع وصول قوى إسلامية إلى الحكم في بعض البلدان.

ب ـ أن صياغة هذا النموذج العربي للعلاقة بين الدين والدولة هو جزء من الاستقلالية التي ننشدها لتجارب الحكم العربية الجديدة.

ج ـ أن صياغة هذا النموذج هي جزء من مقاومة الأطماع الإقليمية والدولية في المنطقة بوجه عام، ومقاومة الأطماع في منطقتنا العربية من جانب إيران وتركيا بوجه خاص.

٣ ـ علي فياض

لا شكّ في أن المجال السياسي العربي في المناطق التي أصابتها التحولات لم يشهد نموذجاً عربياً خالصاً.. ولا يبدو في المدى المنظور أنه يمكن إنجاز «موديل» عربي خالص.

المنطقة العربية تقع تحت تأثير النموذجين التركي والإيراني.

إيران لا تقدم نموذجها في العلاقة بين الدين والدولة، كنموذج يُحتذى في

الوطن العربي. إن الخصوصية الشيعية دونها عوائق في العالم السنّي؛ لكنها تقدم نموذجها السيادي والاستقلالي في مواجهة أمريكا وإسرائيل.

في المقابل، تقدم تركيا نموذجها، وهناك لغط حول العثمانية الجديدة. إن كلام الغنوشي ومصطفى عبد الجليل حول الرغبة في إقامة نموذج للدولة وفقاً للديمقراطية التركية، إنما هو دليل على ذلك.

إذاً، نحن أمام نموذجين تقوم العلاقة بينهما على التنافس والتنازع، لكن ليس التصادم.

أفترض أن التصادم بين القوى الصاعدة، وفقاً لديناميات الثورات العربية والغرب، هو مسألة وقت، لأن هناك نقطة اشتباك هي فلسطين، وهي نقطة ستنفجر، بلا شك، والمسألة مسألة وقت.

في هذا المعنى سيتولد واقع عربي حينذاك أكثر ملاءمة موضوعياً للنموذج الإيراني..

إنّ ذلك يعني أن الوطن العربي في ظل التحولات القائمة إنما هو يتحرك تحت وطأة النموذجين التركي والإيراني؛ التركي في ما يتعلق بالبعد الدولتي، والإيراني في ما يتعلق بالبعد الثوري السيادي الذي يتصل بالمواجهة مع إسرائيل والغرب.

٤ ـ هشام العوضي

أ ـ لم تبدأ علاقة الدين بالدولة، في الحالتين الإيرانية والتركية، بالثورة عام ١٩٧٩ في إيران أو بصعود الإسلاميين في تركيا التسعينيات، وإنما قبل ذلك كثيراً. والأدبيات السائدة في هذا الموضوع عادة ما تبدأ بالحديث عن الدولة الصفوية (١٥٠٢ ـ ١٧٢٢)، وبعدها الدولة القاجارية (١٧٨٥ ـ ١٩٢٥)، في حالتي إيران والدولة العثمانية (١٢٩٩ ـ ١٩٢٢)، لأن الدين كان لاعباً أساسياً في كلتا الدولتين، بل في حالتي الصفوية والعثمانية كان مصدراً رئيسياً من مصادر شرعية الأسرة الحاكمة. ولا أقول أن تتحول الورقة بذلك إلى ورقة تاريخية، ولكن تشير في فقرة أو فقرتين إلى تلك الحِقب، وتحاول بإيجاز سبر ما إذا كانت تلك العلاقة التاريخية قد تغيّرت، وماذا تغير فيها، وما لم يتغير ولماذا؟ وماذا يوحي لنا ذلك، مثلاً ـ عن المؤسسة الدينية في إيران (العلماء، والفقهاء، والمجتهدين... إلخ) مقابل المؤسسة الدينية في تركيا العثمانية، ثم الحديثة، وهكذا.

ب ـ لاحظت أن هناك محاولةً لـ «اغتيال» النموذج التركي للردّ على حالة «الانبهار» التي يعيشها الإسلاميون إعجاباً بالحالة التركية، وذلك بضرب الأمثلة على حالات انتهاك حقوق الإنسان في تركيا. وقد بدأت الورقة وكأنها مهمومة بالترويج لنموذج على حساب نموذج آخر، «وإثبات» أن جرعة الدمقرطة في هذا النموذج أكثر من جرعتها في النموذج الآخر، والاستشهاد لإثبات ذلك بمقالات صحافية جعلت الورقة أقرب ما تكون إلى مقالة صحافية دعائية منها إلى ورقة أكاديمية علمية. كل ما أتمناه هو أن نعرض للنموذجين من دون تمييز، ومن دون أن نضع في الحسبان من ينبهر بمن، أو من هو الذي نريده أن ينبهر بالآخر.

٥ ـ سهام شريف

لفتت انتباهي ملاحظة د. رفعت سيد أحمد أن النموذج الإيراني هو نموذج يمكن الاحتذاء به، وقد دفعتني هذه الملاحظة إلى التفكير في بعد آخر من الطرح، فالتجربة الإيرانية تدعوني دائماً إلى تلمّس إشكالية يجب البحث فيها بوجه عام؛ وهي العلاقة بين الفكر الديني المؤسس، والفكر المتفرع عنه من جهة، وبين الممارسة السياسية الفعلية للقوى الدينية الإسلامية في حال وصولها إلى سدّة الحكم من جهة أخرى. فانحراف الثورة والسلطة الإيرانية عن خط مفكريها ومنظّريها، وبخاصة المجدّدون منهم ـ مثلاً بالرغم من أن علي شريعتي يعدّ الصانع الحقيقي للثورة في وجه الشاه، إلا أن نظام الجمهورية الإيرانية حارب أفكاره، ولاحق أتباعه، وما زالت أغلب كتبه ممنوعة من النشر والتداول في إيران، كما تعرض الكثير من أتباعه للملاحقة والسجن أو القتل. وهو دليل كافٍ على حِدّة الموقف من أفكار شريعتي وتيار التصحيح الشيعي بعامة. هذا الفكر المخذول سيُدفع إلى أن يصبح فكراً غاضباً مستتراً يظهر في التوقيت المناسب (كأفكار منتقمة بتعبير مالك بن نبي في كتابه **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**)، وهذا ما يظهر على أرض الواقع من خلال الاحتجاجات الأخيرة في إيران.

٦ ـ عبد المحسن حمادة

لا أرى أن هناك تشابهاً بين النموذجين الإيراني والتركي، بل الاختلاف بينهما كبير، فأنا أرى أن النموذج الإيراني مشابه لما كتبه أفلاطون في كتابه **الجمهورية**، عندما نادى بدولة الفلاسفة، فرأى أن المجتمع لن يسوده العدل حتى

يحكمه الفلاسفة، وأعدّ نظاماً تربوياً لتربية الفيلسوف، بينما في النظام الإيراني يتم الإيمان بدولة الفقيه العادل.

وقد قدم أفلاطون هذا المقترح في بداية شبابه، ولكن بعد أن تقدم به العمر وأحنكته التجارب عدل عنه، وألف كتابه **القوانين**، ورأى أن العدل لن يتحقق إلا بتطبيق القانون على الحاكم والمحكوم.

جاء النموذج الإيراني إلى الحكم عن طريق الثورة، لذلك بعد وصوله إلى السلطة بدأ ينتقم من أعداء الثورة وعلّق المشانق وأنشأ الحرس الثوري، وتدخّل في النظام السياسي والاقتصادي والتربوي والقضاء، ونادى بتصدير الثورة، ورفع شعار العداء لأمريكا وإسرائيل، كغطاء لبسط نفوذه على الوطن العربي لإعادة الدولة الفارسية التي يحلم بها.

أما النظام التركي، فقد جاء إلى الحكم عن طريق صندوق الانتخابات، لا الثورة. لذلك لم يعادِ أنظمة الدولة القائمة، بل تفاهم معها واحترمها. وفي ما يتعلق بعدم اعتراضه على العلاقات الأمريكية ـ الإسرائيلية، فلا بد له من أن يحافظ على العلاقات الودّية مع جميع الدول إذا كان ذلك لمصلحة دولته.

الفصل السابع

علاقة الدين بالدولة في السعودية ودور المؤسسة الوهابية في الحكم(*)

توفيق السيف(**)

مقدمة

يمثل الدين مصدراً رئيسياً لشرعية السلطة في جميع الدول العربية، بما فيها تلك التي تتألف طبقاتها الحاكمة من نخب علمانية. في هذه الدول جرى توليف معادلة تتيح لكل من الطرفين، المؤسسة الدينية الرسمية والنخب الحاكمة، أن يعملا بصورة متوازية: لكلٍّ من الطرفين خطاب خاص ومجال عمل لا يتدخل فيه الآخر.

تشكّل السعودية حالة خاصة، لأن الدولة لم تنشئ المؤسسة الدينية، ولا هي ورثتها، كما هو الحال في معظم الدول الأخرى. على العكس فإن النخبة الدينية شاركت السياسيين في إقامة الدولة والمحافظة عليها لزمن غير قصير. هذا يفسّر اختلاط الخطاب الديني بالسياسي، وعدم تقبل رجال الدين لبعض المظاهر التي توصف بأنها «علمانية» في مؤسسة الدولة أو حياة رجالها وسياساتهم.

لكن الأمور تسير دائماً في اتجاه واحد، كما أشار ماكس فيبر. حين تهبّ ريح الحداثة على المجتمعات التقليدية، فإن تأثيرها لا يقتصر على تجديد الإطارات

(*) تعذر حضور الباحث الندوة، وقد ألقى البحث نيابةً عنه د. يوسف مكي، ونشرت هذه الدراسة ضمن الملف الثاني «الدين والدولة في الوطن العربي»، في: **المستقبل العربي**، السنة ٣٥، العدد ٤٠٧ (كانون الثاني/ يناير ٢٠١٣)، ص ٣٢ ـ ٥٩.

(**) باحث ومفكر سعودي.

القائمة، بل يعيد تشكيلها على نحو مختلف، يطيح بتوازنات القوى السابقة وهيكل العلاقات القائم على أساسها.

جميع المذاهب الإسلامية لها حضور في المجتمع السعودي. لكن مذهب الشيخ محمد بن عبد الوهّاب، أو المذهب «السلفي» كما يسمّى الآن، هو الوحيد الذي تعترف به الدولة وتستمد منه خطابها الديني. تقوم المؤسسة الدينية الرسمية على أرضية هذا المذهب ويختار زعماؤها من بين كبار شيوخه. هذا المذهب تحديداً هو موضوع البحث في هذا الفصل.

يتعقّب البحث مسار العلاقة بين المؤسستين الدينية والسياسية في المملكة خلال الخمسين عاماً الماضية. ويُبيّن أن علاقة الشراكة الأولية قد تحولت إلى تحالف في مرحلة بناء الدولة، التي شهدت أيضاً بدايات التمايز والتباعد بين الحليفين اللذين تفارقت سبلهما، حتى آل الأمر في السنوات الأخيرة إلى شعور متبادل بالنكران وعلاقة لا تخلو من ريبة.

يستهدف هذا البحث اكتشاف خطوط الانكسار في علاقة الطرفين، وتأثيرها في التطور السياسي في المملكة. وللضرورة العلمية، يجد كاتب هذه السطور مناسباً، الإشارة إلى انتمائه إلى تيار يدعو إلى الإصلاح السياسي الذي يتضمن بالضرورة تغييراً جوهرياً في علاقة المؤسسة الدينية بالدولة، وأن بعض الآراء الواردة في البحث قد لا تخلو من انحياز إلى هذا الموقف أو تتأثر بمسلماته.

ملاحظة قبل البدء

قبل البدء، أود الإشارة إلى بعض خصوصيات المذهب الوهّابي ـ السلفي، مثل كونه إخبارياً يعتمد الحديث النبوي مصدراً رئيسياً للأحكام الشرعية مقارنة بالمصادر الثلاثة الأخرى، واهتمامه الشديد بالعقيدة في تصورها الفردي المبسط. وأضيف إليها ارتباطه الثقافي والتاريخي بالمملكة باعتبارها وطن المذهب. وهذا يفترض ـ ضمنياً ـ تقديم السعودي على غيره نظراً إلى انتمائه إلى دولة المنبع. نفهم العنصر الأخير من حقيقة أن شخصيات مؤثرة ـ غير سعودية ـ استعين بها مرحلياً، لكن لم تصل إلى مستوى القيادة في التيار الديني التقليدي أمثال عبد الرزاق عفيفي، أبو بكر الجزائري، محمد محمود الصواف، ناصر الدين الألباني، ومناع القطان، رغم أن بعضهم مُنِحَ الجنسية السعودية. كما أن المكوّن القومي العربي يظهر واضحاً هو الآخر؛ فليس في المذهب السلفي أي زعيم بارز، أو

كاتب مؤثر غير عربي. وثمة كتابات لعلماء سلفيين بارزين تتحدث عن خصوصية «الجزيرة العربية» وفضلها في السياق الديني والتاريخ[1].

تأثير المكوّن المحلي له دلالة في الارتباط شبه العضوي بين المذهب السلفي والدولة السعودية، وفي تكوين زعامة التيار. البيئة الاجتماعية التقليدية للمذهب منحت رجل الدين مكاناً محورياً في الحراك الاجتماعي. بخلاف المجتمعات العربية الأخرى كمصر مثلاً، التي لا ترى بأساً في تقديم سيد قطب على أيٍّ من العلماء. وهذا ما يظهر أيضاً في جماعة الإخوان المسلمين، أكبر الأحزاب الدينية في مصر، التي تخلو قيادتها من أيّ رجل دين بارز.

أولاً: المؤسسة الدينية الرسمية

لا يوجد إحصاء دقيق لعدد رجال الدين السعوديين. لكن الأرقام التي سنوردها لاحقاً تعطي فكرة إجمالية عن حجم هذه الشريحة، التي يرتبط معظم أفرادها عضوياً ومعيشياً بمؤسسة الدولة.

١ ـ **هيئة كبار العلماء** هي رأس المؤسسة الدينية الرسمية. وقد أنشئت بأمر ملكي في آب/أغسطس ١٩٧١، وتضم ـ كما يشير اسمها ـ من يفترض أنهم أعلم الناس في الشريعة. إلا أن هذا الاعتبار ليس موضوعياً على الدوام، لأسباب تتعلق أحياناً بمعايير تحديد الأعلم، وأحياناً أخرى بمعايير إدارية تمليها ضرورة الانسجام داخل الهيئة، فضلاً عن معايير سياسية تتعلق بتوزيع مراكز القوى وخيارات الدولة وحاجاتها التي ليست موضوعاً للمفاضلة في العلم[2].

٢ ـ يأتي **مجلس القضاء الأعلى** في المرتبة الثانية ضمن هرم الزعامة الدينية. وقد أنشئ في ١٩٧٥. وكان يرئسه عادة من يعتبر أرفع القضاة منزلة، لكن الحكومة مالت في السنوات الأخيرة إلى ملاحظة دواعي التطوير القانوني والإداري عند اختيارها لأعضائه. والمجلس هو مرجع قضاة المملكة، وترفع إليه القضايا

---

(١) انظر مثلاً: بكر بن عبد الله أبو زيد، **خصائص جزيرة العرب**، ط ٣ (الرياض: مطابع أضواء البيان، ١٤٢١هـ/ ١٩٨١م).

(٢) لمعلومات أوسع حول الهيئة، انظر: سليمان الضحيان، «هيئة كبار العلماء في السعودية: التأسيس والوظيفة،» في: تركي الدخيل، محرّر، **حراسة الإيمان: المؤسسات الدينية**، ط ٣ (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١١)، ص ٧١ ـ ١٠١.

الكبرى التي يتعذر حسمها في المحاكم، أو التي يجب إرجاعها إليه بحكم القانون، مثل أحكام القتل.

٣ ـ في المرتبة الثالثة تأتي **الوزارات الدينية المتخصصة** وأهمها العدل والأوقاف، ثم الهيئات الدينية المستقلة مثل هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، رابطة العالم الإسلامي، المجمع العالمي للفقه الإسلامي، وأخيراً الندوة العالمية للشباب الإسلامي.

٤ ـ هناك أيضاً **جامعتان دينيتان**: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنوّرة، وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض؛ وهما يتبعان، إدارياً ومالياً وزارة التعليم العالي. وكان التقليد الجاري يأخذ بعين الاعتبار رأي كبار العلماء عند تعيين قيادتي كلّ منهما الإدارية والأكاديمية. وظهرت أخيراً دلائل على أفول هذا التقليد، ولا سيما بعدما عيّن الملك في آذار/ مارس ٢٠٠٧ رئيسين للجامعتين من خارج الدائرة التقليدية المعتادة، هما د. محمد علي العقلا للجامعة الإسلامية، ود. سليمان أبا الخيل لجامعة الإمام.

٥ ـ في ٢٠٠٨ كان عدد **الوظائف الدينية** أو التي تخضع لإشراف رجال الدين يتجاوز ربع مليون وظيفة، أي نحو ٢٥ بالمئة من إجمالي الوظائف الحكومية. وقال تقرير صحفي عام ٢٠١٠ إن وزارة الأوقاف تخطط لتعيين ١٤٠ ألف مؤذن وإمام مسجد كموظفين متفرغين(٣). ويصل عدد المساجد في المملكة إلى ٧٢ ألفاً(٤). وتدير هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٤٧٠ مكتباً في أنحاء المملكة، يشغلها نحو ٤٤٠٠ موظف.

---

(٣) «تفريغ ١٤٠ ألف موظف حكومي للعمل أئمة ومؤذنين بالمساجد،» الوفاق (٤ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٠)، < http://www.alwceam.org/news-action-show-id-12057.htm >.

الجدير ذكره أن وزير الأوقاف كان قد نفى سابقاً أن الوزارة تفكّر في خطط كهذه. في: «وزير الشؤون الإسلامية.. نافياً: لا صحة لتفريغ الأئمة والخطباء لتوفير وظائف،» **الجزيرة** (٢٥ أيار/ مايو ٢٠٠٦)، < http://www.al-jazirah.com/2006/20060525/ln59.htm >.

وطبقاً لإحصاءات وزارة الأوقاف، فإن العدد الفعلي لموظفي المساجد عام ٢٠٠٨ قد بلغ ٧٨,٣٤٧.

لمزيد من المعلومات، انظر: موقع وزارة الأوقاف، < http://www.moia.gov.sa/Menu/Pages/%D9%8DStatistics2.aspx >.

(٤) توفيق السديري وكيل وزارة الأوقاف، في: **الدعوة** (٦ ربيع الثاني ١٤٣١هـ/ [٢١ آذار/ مارس ٢٠١٠م])، < http://www.aldaawah.com/?p=3110 >.

وطبقاً لإحصاءات وزارة الأوقاف فإن عدد المساجد التي تشرف عليها تبلغ ٥٥,٢٦٦، إضافة إلى ٣٦٠٤ مصليات خاصة للأعياد. هذا العدد لا يشمل المساجد التي تديرها هيئات حكومية أخرى أو أشخاص.

ويمارس العديد من رجال الدين أدواراً ثقافية واجتماعية تقع في ظل المؤسسة الدينية الرسمية، فهي تخضع لإشراف اسمي من جانب الدولة، لكنها تعمل بصورة مستقلة عنها. ولعل أبرز هذه النشاطات هي الجمعيات الخيرية لتحفيظ القرآن التي تدير ـ طبقاً لإحصاءات جمعها الكاتب عام ٢٠١٠ ـ ما يزيد قليلاً على ٢٥ ألف حلقة تحفيظ، تضم ٥١٥ ألف طالب، ويعمل فيها ٢٦,٥٠٠ معلم وموظف. ولا تشمل هذه الأرقام الحلقات التي يديرها رجال دين خارج إطار الجمعيات المذكورة. ومن بين النشاطات المشابهة، التي يبرز فيها دور رجال الدين نذكر أيضاً جمعيات البر، التي يرئس معظمها أمراء المناطق، لكن إدارتها بيد رجال دين، وهي تمارس عملاً مستقلاً ـ إلى حدٍّ بعيد ـ عن مؤسسة الدولة.

ومن هذا النوع من النشاطات أيضاً المكاتب التعاونية للإرشاد والدعوة وتوعية الجوالي، وهي تنتشر في جميع محافظات المملكة، وفي ٢٠١٠ كان عددها ٢١٠ مكاتب، تمارس كما هو واضح من اسمها نشاطاً دعوياً مباشراً، يتضمن تنظيم المحاضرات والدروس وتوزيع المطبوعات وحفلات إفطار الصائمين. . الخ.

عدا عن الهيئات الدينية المتخصصة، فإن جميع وزارات الدولة تدير عملاً دينياً كنشاط جانبي. فهناك إدارة التوجيه المعنوي في القوات المسلحة، وقد أسسها رجل دين معروف هو د. سعود الفنيسان، ومعظم موظفيها من خريجي الكليات الدينية، كما تعيّن وزارة الخارجية ملحقاً دينياً في عدد كبير من سفارات المملكة في الخارج. وتعتبر وزارة التربية من أهم قنوات التوظيف لخريجي المدارس الدينية، إذ تستوعب آلافاً من هؤلاء لتدريس الثقافة الدينية التي كانت تشكل نحو ٣١ بالمئة من مجمل الجهد التعليمي في ٢٠١٠[٥]، ويتبع وزارة التربية أيضاً ٢٠٧٧ مدرسة متخصصة لتحفيظ القرآن[٦].

الارتباط الوظيفي بمؤسسة الدولة والاعتماد عليها في المعيشة، يعتبر أمراً طبيعياً في التيار الديني السلفي، ولم يكن باعثاً للجدل في مصداقية أو استقلال رجل الدين. إضافة إلى هذا، فإن كثيراً من رجال الدين، ولا سيما في المستويات

---

(٥) لمعلومات إضافية حول نسبة الثقافة الدينية في مناهج التعليم العام، انظر: أحمد العيسى، **إصلاح التعليم في السعودية** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٩)، ص ٢٣.

(٦) «المملكة تعيش نهضة تعليمية شاملة، ٩ مليارات ريال لمشروع الملك عبد الله بن عبد العزيز: لتطوير التعليم،» **البلاد**، ١٨/ ٩/ ٢٠١٠، <http://www.albiladdaily.com/news.php?action=show&id=60530>.

الوسطى والعليا، يستفيدون من مواقعهم الوظيفية وعلاقتهم برجال الدولة، في تعزيز نفوذهم الاجتماعي وترسيخ مكانتهم بين الجمهور.

الأكثرية الغالبة من رجال الدين السعوديين، يصنفون على تيار السلفية التقليدية. ويدعو هذا التيار إلى مسايرة الدولة باعتبارها الحارس الوحيد لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب والمذهب السلفي. وهم يعتبرون حكم العائلة المالكة شرعياً وطاعتها واجبة، حتى لو ارتكبت منكرات ما لم تصل إلى مستوى الكفر الصريح. وهم ينصحون كبار رجال الحكومة، لا سيما في القضايا المثيرة للجدل. إلا أنهم يتفهمون حقيقة أن جهاز الدولة يعمل بطريقة قد لا تتوافق دائماً مع تلك النصائح(٧).

ومن بين الأمثلة الحديثة الفتوى التي أصدرتها هيئة كبار العلماء في آخر تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٠ بتحريم عمل النساء بائعات في المتاجر، بعدما سمحت وزارة العمل به في آب/أغسطس من العام نفسه(٨). ويعرف الجميع أن الفتوى لن تلقى ترحيباً عاماً بين كبار المسؤولين في الدولة، إلا أن هيئة كبار العلماء لم توجّه أيضاً نقداً مباشراً إلى هؤلاء، وهي بالتأكيد لن تثير ضجة إذا لم تلتزم وزارة العمل بفتواها. إنها أشبه بتقرير موقف عام موجّه إلى الأهالي وليس إلى الدولة.

ثانياً: عين على سلطة الدولة

في ستينيات القرن العشرين حظي الطيف التقليدي بواحد من أقوى الزعماء في تاريخه، وهو الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ (١٨٩٣ ـ ١٩٦٩)، الذي برز دوره بشكل خاص في السنوات العشر التي شهدت حكم الملك سعود (١٩٥٣ ـ ١٩٦٢). كان جهاز الحكم الذي ورثه الملك بسيطاً جداً ومحدوداً، فاهتم بإعادة بناء الإدارة الحكومية من الصفر تقريباً.

---

(٧) الاتجاه العام بين كبار علماء المملكة هو الإقرار بارتكاب الدولة لأخطاء ومخالفات شرعية، وفي الوقت نفسه تحريم التشهير بها. الحلّ الوحيد حسب رأيهم هو اتباع طريق النصيحة السرية للحاكم. انظر مجموعة من الآراء في هذا السياق على موقع سبل السلام الإلكتروني: < http://subulsalam.com/site/erhab/wlatalamr/Saudyh.html >.

(٨) صدرت الفتوى عن اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء برقم ٢٤٩٣٧ وتاريخ ٢٣/ ١١/ ١٤٣١هـ (٣١/ ١٠/ ٢٠١٠م) وتقضي بأنه «لا يجوز للمرأة المسلمة أن تعمل في مكان فيه اختلاط بالرجال، والواجب البُعد عن مجامع الرجال والبحث عن عمل مباح لا يعرضها لفتنة ولا للافتتان بها، وما ذكر في (الاستفتاء) يعرضها للفتنة ويفتتن بها الرجال فهو عمل محرَّم شرعاً، وتوظيف الشركات لها في مثل هذه الأعمال تعاون معها على المحرم فهو محرّم أيضاً».

في هذا السياق ولدت المؤسسة الدينية الرسمية، حين انتقلت من شكلها الشخصي البسيط إلى مؤسسة ذات كيان مستقل ومكانة محددة ضمن النظام السياسي والإدارة الرسمية. وتجسّد هذا التحول بتأسيس رئاسة المعاهد والكليات الدينية (١٩٥٣)، ثم إدارة الإفتاء (١٩٥٤)، ثم رئاسة القضاء عام ١٩٥٩. وقد وضعت هذه المؤسسات جميعاً تحت الإشراف الشخصي لابن إبراهيم، الذي أصبح يحمل لقب مفتى الديار السعودية. وفي عام ١٩٦٠ تأسست رئاسة تعليم البنات ووضعت تحت إشرافه، وجرى الأمر نفسه مع رابطة العالم الإسلامي (١٩٦٢) والجامعة الإسلامية في المدينة المنورة عام ١٩٧١.

استثمر ابن إبراهيم ظرف انتقال الدولة من عهد التأسيس إلى عهد التنظيم في تحويل مؤسسته إلى مركز قوة فعّال في النظام الجديد. وطبقاً لما كتبه منصور النقيدان فقد كان المفتي مرتاباً في توجه الحكومة لتوسيع التعليم العام واستعانتها بمدرسين عرب ربما يحملون آراء قومية أو يسارية[٩]. كما أبدى قلقه خصوصاً من تهميش القضاء الشرعي. وعبّر عن شكوكه هذه في رسالته الشهيرة «تحكيم القوانين ـ ١٣٨٠هـ» التي أصبحت فيما بعد مرجعاً للتيار الديني السلفي في موضوع «الحاكمية». لم تتطرق هذه الرسالة إلى السلطة السياسية، لكنها جادلت في إبقاء القضاء مجالاً خاصاً لرجال الدين، وإبقاء المجال الديني بشكل عام خارج نطاق التنظيم البيروقراطي[١٠].

تكشف تجربة المفتي ابن إبراهيم عن واحد من ديناميات الأزمة في المجتمع الديني السعودي، أعني به التباس العلاقة بين رجال الدين والدولة، مع افتقارهم إلى منظور صحيح حول طبيعة الدولة الحديثة، وإلزامات الانتقال من المرحلة التقليدية إلى الحداثة. في نهايات القرن العشرين، كما في بداياته، توهّم رجال الدين أن حلفهم مع العائلة المالكة يعني أن الدولة أصبحت دولتهم. هذا الاعتقاد مستمد من، ومتفاعل مع، اعتقاد بأن النموذج القائم، أي دولة التغلب ـ أو الدولة السلطانية كما وصفها عبد الله العروي ـ تمثل نموذجاً مقبولاً للحكم الصالح وفق المعايير الإسلامية. هذا الوهم حجب عن عيونهم ميل الدولة

---

(٩) منصور النقيدان، **الملوك المحتسبون: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في السعودية (١٩٢٧ ـ ٢٠٠٧)** (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١٢)، ص ١٠٨.

(١٠) نصّ الرسالة، في: محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ، «رسالة في تحكيم القوانين،» موقع ملتقى أهل الحديث (١١ نيسان/ أبريل ٢٠٠٥)، <http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=243738>.

الطبيعي نحو التمركز والاستقلال، واستحداث الآليات الضرورية لهذه الغاية.

نتيجة لهذا الوهم، لم يجتهد التيار الديني في تطوير رؤية متكاملة حول الدولة الحديثة، أو نموذج لدولة أكثر صلاحاً وأكثر تقدماً وانسجاماً مع تحديات العصر وحاجاته. بدل هذا، سيطرت على الزعماء الدينيين فكرة أن صيانة إيمان المجتمع هي أمر ممكن إذا امتلكوا «سلطة» الأمر والنهي، ومارسوها من خلال مراقبة الكتب الدراسية والمدرسين، أي ـ بعبارة أخرى ـ استثمار سلطة الدولة القائمة. يتعارض هذا التصور مع واقع أن الحكومة السعودية كانت تتحول بالتدريج من صورتها الأولى كسلطة تقليدية شبه قبلية إلى دولة مركزية منفصلة عن تقاليد التأسيس والقوى التي ساهمت فيه. ظرف كهذا يؤدي بالضرورة إلى تغيير في بنية السلطة وتركيب النخبة التي تمارس الحكم أو تدعمه، وتبعاً تغير منظومات القيم والأعراف التي تبرر هذا النموذج.

غفل المفتي عن طبيعة التحولات التي تمرّ بها البلاد، وظن أن جوهر المشكلة يكمن في «أشخاص» المديرين وأصحاب القرار. قام تمسكه بإدارة تعليم البنات مثلاً على تصور تقليدي يعتبر المرأة فتنة، وتقضي الضرورة تفويض أمورها إلى جهة «أمينة» كي تسد أبواب الفساد. كذلك الحال مع الجهاز القضائي، الذي بدلاً من العمل الجاد لتطويره وجعله أكثر تحقيقاً للعدالة، تمحورت جهود رجال الدين في الاحتفاظ به تحت سيطرتهم.

في عام ١٩٩٢ سنجد أن «مذكرة النصيحة» ـ التي يفترض أن تمثل ذروة نضج التيار الديني المسيس ـ تقدم المعالجات نفسها، وتتبع المنهج نفسه، أي تفسير مشكلات البلد باعتبارها ثمرة ابتعاد الدولة والمجتمع عن الدين، وتبعاً لهذا، فإن العلاج يتلخّص في تعزيز إشراف رجال الدين على كل القطاعات. بعبارة أخرى، فإن واضعي المذكرة في نهاية القرن، مثل المفتي في منتصفه، لم يروا مشكلة في فلسفة الدولة ولا منهج الإدارة. تكمن المشكلة ببساطة في الإداريين الذين لن يتصفوا بالأمانة، ما لم يكونوا رجال دين أو خاضعين لإشراف رجال الدين. لو كانوا أمناء لما ارتكبوا أخطاء. هذا التصور المبالغ في التبسيط، ينشغل بالوقائع الصغرى عن الحقائق الكبرى. في وقت لاحق سيكتشف كثير من الناشطين أنهم أضاعوا وقتاً غالياً في تتبع الأمثلة الصغيرة، وأنهم غرقوا في الجزئيات ـ كما أشار سلمان العودة ـ على حساب الكليات(١١).

(١١) سلمان العودة، **الإغراق في الجزئيات** (الرياض: دار الإيمان، ٢٠٠٢)، ص ٤٩.

في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٥ عيّن الملك خالد الشيخ عبد العزيز بن باز كأول رئيس للمؤسسة الدينية من خارج عائلة مؤسس المذهب الرسمي الشيخ محمد بن عبد الوهاب، خلافاً لتقليد ساد منذ قيام الدولة السعودية الأولى. بالنسبة إلى بعض المراقبين، كانت هذه الخطوة نهاية غير معلنة لتقليد يشير إلى «شراكة في السلطة» بين عائلة مؤسس الحكم وعائلة مؤسس المذهب.

مع ارتفاع مداخيل البترول في ١٩٧١ ثم صعودها الصاروخي في ١٩٧٤، تسارع التحول في البنية الإدارية والقانونية للدولة، كما انطلق حراك متعاظم على المسار الاقتصادي، أدى إلى انفتاح البلاد أكثر من ذي قبل على الأسواق الدولية وما فيها من تيارات، وأساليب حياة، ونظم عمل غير مألوفة في المجتمع السعودي.

هذه التحولات عززت دور البيروقراطية الحكومية. وقلّلت حاجة السلطة السياسية إلى رجال الدين. كما أن توفر المال لدى الحكومة مهّد الطريق لتعزيز إشرافها على المؤسسة الدينية من خلال زيادة الإنفاق عليها وتمويل مشروعاتها الجديدة. ونذكر خصوصاً قرار الملك فيصل في أيلول/سبتمبر ١٩٧٤ بإنشاء جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، التي أضحت درّة التاج في المؤسسة الدينية الرسمية. بطبيعة الحال فقد ولّدت هذه المشروعات شعوراً بالرضى في المجتمع الديني الذي وجد نفسه يتوسع ويحقق إنجازات. لكنها في الوقت نفسه عززت تبعيته للدولة التي موّلت تلك المشروعات.

ثالثاً: مسار خروج التيار الديني من عباءة المؤسسة الرسمية

لعلّ أول إشارة إلى ولادة تيار سلفي جديد، متمرد على السلفية التقليدية، هي الحادثة المعروفة بتكسير الصور في المدينة المنورة عام ١٩٦٤، حين هاجم عدد من طلاب الجامعة الإسلامية استديوهات التصوير وحطموا المقاهي التي تقدم الشيشة (النرجيلة كما تعرف في بلاد الشام) والتماثيل البلاستيكية التي تعرض عليها الأزياء النسائية، وجميعها من المحرمات عند السلفيين. ضمّت مجموعة الشباب المتحمسين تلك أسماء سيكون لها تأثير كبير في مجريات الأحداث فيما بعد، مثل جهيمان العتيبي وعبد الرحمن عبد الخالق وعمر الأشقر[١٢]. انطلق المشاركون من

(١٢) انظر رواية الشيخ عمر الأشقر عن الحادثة، في: أسامة شحادة، «جهيمان بين التكفيريين والسلفيين،» مدونة أسامة شحادة (١٥ أيار/مايو ٢٠١١)، <http://osamash.maktoobblog.com/1617153>.

إيمان عميق بسلامة ما تعلموه في الجامعة، فسعوا إلى تنظيم أنفسهم والاحتساب في إنكار المنكر وإزالته، على عكس الشيوخ المتريثين[١٣].

«حادثة تكسير الصور» كانت رد فعل ابتدائي، فطري إلى حد كبير، على تسرّب تمظهرات الحداثة، في شكلها التجاري الاستهلاكي على الأقل، إلى أسواق المدينة المقدسة. لكنها ـ في التحليل الاجتماعي ـ تكشف عن شعور عام بالتهديد، أو ما يوصف أحياناً بصدمة الحداثة. انفتاح البلاد على السوق الدولية أدى ـ كما هو متوقع دائماً ـ إلى تدهور تدريجي، لكنه ملحوظ، في منظومات القيم والسلوكيات التي اعتادها مجتمع تقليدي. لم يكن لدى المجتمع الديني جواب عن هذا التطور، ولا قدرة على تطوير خطاب يستوعب التحدي المفاجئ، فجاء رد الفعل من جانب الجيل الجديد، الذي يتألف غالباً من شبان وصلوا بالكاد إلى منتصف العقد الثالث من العمر.

هذه الحادثة التي بدت وقتها بسيطة ومحدودة، أطلقت فكرة ستؤثر بعمق في مسارات السياسة في السنوات التالية. الفكرة ببساطة هي أن المؤسسة الدينية الرسمية لم تعد قادرة على الوفاء بمهمة الدعوة، وأن ارتباطها بالدولة هو العائق الأبرز أمامها. الحل إذن أن يقوم الشباب أنفسهم بابتكار وسائل لنشر الدعوة خارج الإطار الرسمي. حظيت هذه الفكرة بتشجيع رجال دين عرب وفدوا إلى التعليم في الجامعات السعودية، وكان لمعظمهم نشاط حركي في بلدانهم؛ من أبرز الأسماء التي ظهرت خلال هذه الفترة ناصر الدين الألباني، محمد سرور زين العابدين (من سورية)، عبد المنعم العزي المعروف بمحمد الراشد (من العراق)، محمد قطب، مناع القطان، محمد مهدي عاكف، مأمون الهضيبي، كمال الهلباوي (من مصر). وتشير معلومات متطابقة إلى أن جماعة الإخوان المسلمين قد حاولت إنشاء تنظيم سعودي خلال النصف الأول من السبعينيات[١٤].

جاء احتلال المسجد الحرام (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٩) بقيادة جهيمان العتيبي، بعد شهور قليلة على انتصار ثورة إيران التي قادها رجال دين أسسوا حكومة إسلامية. وتبعه بعد وقت يسير انطلاق الجهاد ضد القوات السوفياتية التي

---

(١٣) عادل بن زيد الطريفي، «٢٥ عاماً على حادثة الحرم،» **الرياض**، ١٠/ ٣/ ٢٠٠٤.

(١٤) عبد الله بن بجاد العتيبي، «الإخوان المسلمون والسعودية: الهجرة والعلاقة،» في: تركي الدخيل، محرّر، **الإخوان المسلمون والسلفيون في الخليج** (دبي: مركز المسبار للبحوث والدراسات، ٢٠١٠)، ص ٣٧.

احتلت أفغانستان في كانون الأول/ديسمبر من العام نفسه. هذه الحوادث تمثل حجر زاوية في مسار التيار السلفي وعلاقته بالدولة.

١ ـ تيار الصحوة

اتخذ التيار الديني بمجمله موقفاً رافضاً لاحتلال الحرم. لكنه في الوقت نفسه بدأ يفكر بجد في موقفه ودوره وطبيعة علاقته بالدولة. قبيل هذه الحادثة بقليل كان وصول رجال الدين إلى السلطة في إيران قد شكل تحدياً سافراً للمجتمع الديني السعودي، وتساءل كثيرون، لا سيما من رجال الدين والناشطين الشباب، عمّ إذا كان الوضع الأمثل لرجل الدين هو المشاركة المباشرة في السلطة أو الاكتفاء بالأكل على موائد السلطان؟

خلال الفترة ١٩٨٠ ـ ١٩٨٥ اتبعت الحكومة استراتيجية احتواء مزدوج للتيار الديني: قمعت بشدة الاحتجاج السياسي المباشر، وجرى إعدام أو سجن جميع من ناصروا جهيمان وحركته[١٥]. وفي المقابل زادت دعمها لرجال الدين الآخرين، وأطلقت يدهم في مرافق الدولة. وأثمر هذا توسُّعاً غير مسبوق للنشاط الديني، فتضخمت المؤسسات الدينية وتزايد الطلب على وظائفها. وتضاعف ـ تبعاً لهذا ـ عدد طلبة الكليات الدينية خمس مرات من ٣,٩١٤ (٧ بالمئة من طلبة الجامعات السعودية عام ١٩٧٩) إلى ١٩,٤٨١ (٢٢ بالمئة من طلبة الجامعات عام ١٩٨٥)[١٦].

لفترة وجيزة بدا أن الحكومة نجحت في احتواء التيار الديني الجديد. خلال السنوات الخمس التالية لاحتلال الحرم لم تشهد البلاد حادثاً يذكر. لكن الأسئلة والجدالات لم تتوقف، بل انتقلت في معظمها إلى الجامعات الدينية التي أمست حاضناً طبيعياً للتيار الديني الجديد، أو «تيار الصحوة» كما سيعرف لاحقاً. والحقيقة أن معظم زعماء التيار البارزين حالياً كانوا ـ في تلك الحقبة ـ طلبة في الكليات الدينية.

تلك الجدالات والأسئلة وجدت خط تفريغ لاحتقاناتها في قضية أفغانستان، التي تحولت بالتدريج إلى دائرة انشغال محورية للتيار الديني. طبقاً للدكتور

---

(١٥) لبعض التفاصيل حول احتلال الحرم والمشاركين فيه، انظر: ناصر الحزيمي، **أيام مع جهيمان: كنتُ مع «الجماعة السلفية المحتسبة»** (بيروت: الشبكة العربية للدراسات والنشر، ٢٠١١).

(١٦) **الكتاب الإحصائي السنوي ٢٠٠٧** (الرياض: مصلحة الإحصاءات العامة، ٢٠٠٧).

مصطفى الحسن، الذي كان ناشطاً في تيار الإخوان خلال تلك الفترة، فإنه «حين يكون الحديث عن الفكر الجهادي في السعودية، فلا بد أن تفتح ملفات كثيرة جريئة»(١٧). هذه الملفات لم تكن في حقيقة الأمر غير نقاشات حول طبيعة العلاقة بين الدين والدولة في المملكة، ودور التيار الديني وموقفه من سياسات الحكومة. مرة أخرى سيعود إلى الواجهة السؤال الحرج: هل هذه دولة الدعوة، أم دولة الشريك الذي استأثر بحصة رجال الدعوة في غفلة من الزمن؟ لم يكن ثمة جواب، الأسئلة القائمة على فرضيات فارغة، لا تسمح بأي جواب. الطريق المسدود للجدل قاد إلى بروز سؤال جديد أكثر حرجاً: ما هي مسؤوليتنا عن هذا الواقع، ماذا علينا ـ كمؤمنين ـ أن نفعل لإصلاحه؟

في إطار هذا الجدل ولد اتجاهان قويان: تيار الإخوان المسلمين، وتيار السلفية الحركية الذي يعرف محلياً باسم «السرورية»، نسبة إلى رجل الدين السوري محمد سرور زين العابدين. بين منتصف الثمانينيات ونهايتها انضم مئات من الشباب السعوديين إلى قواعد الجهاد في بيشاور على الحدود بين باكستان وأفغانستان، بعضهم حمل السلاح، وشارك الأفغان في جهادهم ضد القوات السوفياتية، وبعضهم قضى أسابيع في معسكرات المجاهدين. وطبقاً لشهادة أحد قدامى المجاهدين السعوديين الذي ذهب إلى بيشاور في ١٩٨٧ فقد كان السفر إلى الحدود الأفغانية أُمنية كل متدين: «عندما أردت الحصول على تذكرة سفر، وجدت جموعاً سبقوني إلى مكتب الحجز إلى إسلام أباد، وكان معي على نفس الرحلة ما يقرب من ٢٠ شاباً سعودياً من مختلف المدن، وفي بعض الأحيان يصل إلى ٧٥ شاباً تقريباً في كل رحلة، بمعنى أن يصل عددهم إلى ٢٢٥ شاباً في ثلاث رحلات خلال الأسبوع الواحد»(١٨).

نجح التيار الإخواني والسروري في استقطاب القوة الناهضة بين الشباب السعودي، ونجح في إذكاء موقف معارض للدولة، أو على الأقل متشكك في التزامها بتعاليم الشريعة. وكان هذا أحد نقاط التفارق البارزة بينه وبين السلفية التقليدية والمؤسسة الدينية الرسمية. يعتقد علي العميم أن لهذا علاقة بتأثير

---

(١٧) مصطفى الحسن، «ذكرياتي مع الإخوان في السعودية،» مدونة مصطفى الحسن (٢٧ حزيران/ يونيو ٢٠١١)، <http://www.som1.net/?p=3340>.

(١٨) انظر: حاسن البنيان، «أقدم «الأفغان العرب» السعوديين: شهدت ميلاد «القاعدة» وفكرة التنظيم مصرية: السريحي لـ «الشرق الأوسط» كنت إماماً لمسجد بن باز وذهبت إلى أفغانستان بطلب من العثيمين،» **الشرق الأوسط**، ٢٥/ ١١/ ٢٠٠١، <http://www.aawsat.com/details.asp?section=1&issueno=8398&article=68043&feature=>.

الحركيين العرب الذين يرجع إليهم الدور الأبرز في إطلاق تيار الصحوة السعودية: «لم تكن الحركات الإسلامية مشدودة إلى التجربة السعودية الحديثة، كما لم تكن مشدودة إلى قاعدتها التاريخية الأيديولوجية المتمثلة بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية، بل كانت مشدودة ـ وبقوة ـ إلى تجربة الدولة العثمانية وإلى فكرة الخلافة الإسلامية، التي يحتل السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦ ـ ١٩٠٩م) فيها موقع آخر الخلفاء والحكام المسلمين الأبرار!»[١٩].

يوضح هذا الوصف الحركة الظاهرة على سطح المجتمع السعودي حتى أواخر الثمانينيات. لكن ثمة قصة أخرى كانت تجري تحت السطح، ربما لم يخطط لها أحد، ولم يلاحظها إلا القليل، رغم أن انعكاساتها كانت حاسمة في العقدين التاليين. تتلخص هذه القصة في انفصال المذهب السلفي عن حاضنه الاجتماعي ـ السياسي، أي إقليم نجد.

٢ ـ انفصال المذهب السلفي عن حاضنه الاجتماعي

مع ارتفاع مداخيل النفط، أطلقت الحكومة سلسلة من خطط التنمية الخمسية، بدأت أولاها عام ١٩٧١، واستهدفت تحديث الاقتصاد والإدارة والخدمات العامة. بطبيعة الحال فقد خلق الاقتصاد الجديد فرصاً إضافية للارتقاء الاجتماعي، من خلال التعليم أو التجارة أو الوظيفة العامة. واتسعت الفئات المؤثرة في الحياة العامة، حين انضم إليها رجال كانوا ينتمون فيما مضى إلى شرائح مهمّشة أو مغفلة ضمن النظام الاجتماعي القديم. قادت هذه التحولات إلى هجرة واسعة للشباب الريفيين الذين وجدوا في المدن الكبرى فرصة وحيدة للخلاص من حياة الفقر في أريافهم (انظر الجدول الرقم (٧ ـ ١)). أصبح هؤلاء الشباب الباحثين عن حياة بديلة، بيئة خصبة لنشاط التيار الديني بمختلف تجلياته واتجاهاته؛ هؤلاء الذين وجدوا أنفسهم ـ بصورة عفوية غالباً ـ موضوعاً لاهتمام الناشطين الدينيين، تحولوا في وقت لاحق ـ ربّما من غير أن يشعروا ـ إلى وسيلة لتغيير المذهب نفسه.

قبل بداية الثمانينيات من القرن العشرين، كانت القوة البشرية الرئيسية للتيار السلفي تنتمي إلى منطقة نجد وسط المملكة. مع الهجرات وتوسع التعليم الديني والعام، انضمت إلى صفوفه شرائح تنتمي إلى مناطق مختلفة، الأمر الذي

---

(١٩) علي العميم، **شيء من النقد شيء من التاريخ (آراء في الحداثة والصحوة وفي الليبرالية واليسار)** (بيروت: جداول للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١١)، ص ١٧٠.

خفّف السمة النجدية للمذهب. انعكس هذا على الطبيعة الحركية للمذهب. في المرحلة الأولى كان تبنّي الدعوة السلفية يعني بالضرورة التزاماً بالنظام السياسي ودفاعاً عن بيئته الاجتماعية (وسط نجد). في المرحلة التالية، تبلور المذهب السلفي كوجود مستقل عن الدولة، وعن بيئتها الاجتماعية. وفي هذا السياق ظهر دعاة وزعماء دينيون من خارج المنطقة الوسطى، كما أن الميل إلى الاستقلال عن الدولة وعن المؤسسة الدينية الرسمية بات أكثر وضوحاً من ذي قبل.

الجدول الرقم (٧ ـ ١)
نفقات الميزانية والوظائف الحكومية (١٩٧١-١٩٨٠)

السنة	إيرادات الميزانية (مليون ريال)	اعتمادات المشاريع (مليون ريال)	الوظائف الحكومية المعتمدة في الميزانية
١٩٧١	١٠,٧٨٢	٥,٠٣٦	١٤١,٣٢٠
١٩٧٢	١٣,٢٠٠	٦,٧١٨	١٦٢,٤٣٩
١٩٧٣	٢٢,٨١٠	١٤,٢٦٣	١٧٧,١٨٤
١٩٧٤	٩٨,٢٤٧	٢٦,٣٩٧	١٩٢,٨٠٨
١٩٧٥	٩٥,٨٤٧	٧٤,٣٨٠	٢١٧,٧٠٤
١٩٧٦	٩٣٥,١١٠	٩٤,٧٩٥	٢٤٢,٤٧٨
١٩٧٧	١٤٦,٤٩٣	٧٢٠,٩٧	٢٤٤,١١٣
١٩٧٨	١٣٠,٠٠٠	٩٧,٦٠٦	٢٧٢,٥٨٤
١٩٧٩	١٦٠,٠٠٠	١٣١,٥٠١	٣٢٦,٠٦٢
١٩٨٠	٢٦١,٥١٦	١٧٤,٧٣٧	غ م

كان ثمة أكثر من سبب كي يتخلص التيار الديني من سمته النجدية القديمة؛ نشير من بينها إلى عاملين:

أ ـ خلال ستينيات وسبعينيات القرن العشرين نجح رجال الدين غير السعوديين في إضعاف المصداقية العلمية لرجال الدين النجديين، ولا سيما أولئك المنحدرين من عائلة مؤسس المذهب الشيخ محمد بن عبد الوهاب. ونشير خصوصاً إلى تأثير رجل الدين السوري ناصر الدين الألباني الذي عرف كواحد من أبرز الخبراء في علم الحديث. لم يتردد الألباني في الإشارة تكراراً إلى ضعف الأسانيد التي يعتمدها شيوخ

نجد، وافتقارهم إلى الأدوات المنهجية الضرورية لضبط الحديث قبل اعتماده مرجعاً للرأي الفقهي. وهذا أمر معيب بصورة خاصة في مذهب أخباري[٢٠].

اعتبر كثير من طلاب الألباني أنفسهم متميزين من خريجي المدارس التقليدية التي لا تجيد علم الحديث. وكان من بين هؤلاء عدد غير قليل من سكان المناطق الجنوبية الذين درسوا في مكة والمدينة، حيث كان الألباني يواظب على القدوم بصورة منتظمة[٢١]. أما أكثر النجديين فقد فضّلوا مواصلة تعليمهم في الرياض وبريدة، حيث «المنبع الأصيل» للعلم السلفي.

ب ـ في الفترة ١٩٧٩ ـ ١٩٨٢ عاشت المملكة بحبوحة اقتصادية لم يسبق لها مثيل. مع التصاعد الكبير للإنفاق الحكومي، توفرت آلاف الفرص الوظيفية الجديدة لكل طالب عمل. هذا الظرف المريح بدأ في التلاشي خلال السنوات السبع التالية مع تراجع مداخيل البترول (انظر الجدول الرقم (٧ ـ ٢)). منذ عام ١٩٨٣ بدأ المجتمع السعودي يشعر بضغط البطالة. مئات من الخريجين يبحثون عن عمل فلا يجدون. جمّدت وزارة المالية الوظائف الجديدة، وأوقفت جميع المشروعات العمرانية التي لم تحجز ميزانياتها في سنوات سابقة.

الجدول الرقم (٧ ـ ٢)
نفقات الميزانية والوظائف الحكومية (١٩٨١-١٩٨٩)

السنة	الإيرادات التقديرية للميزانية (مليون ريال)	اعتمادات المشاريع في الميزانية (مليون ريال)	الوظائف الحكومية المعتمدة في الميزانية
١٩٨١	٣٤٠,٠٠٠	٢٠٥,٩٢٥	٣٧١,٨١٦
١٩٨٢	٣١٣,٤٠٠	٢٠٢,٨١٤	١٩٢,١٢٠
١٩٨٣	٢٢٥,٠٠٠	١٢٨,٥٠٤	٣٠٥,١٥١
١٩٨٤	٢١٤,١٠٠	١٣٠,٠٩٧	٣٢٨,٠٤٦
١٩٨٥	٢٠٠,٠٠٠	٨٢,٠٩١	٣٤١,٢٣٤

يتبــع

(٢٠) ستيفان لاكروا، زمن الصحوة: **الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢)، ص ١١٥.

(٢١) للمزيد حول منهج الألباني وتأثيره، انظر: مروان شحادة، **تحولات الخطاب السلفي: الحركات الجهادية ـ حالة دراسة (١٩٩٠ ـ ٢٠٠٧)** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠)، ص ٤٥.

تابـع

١٩٨٦	٢٠٠,٠٠٠	٨,٠٩١	٣٤١,٢٣٤
١٩٨٧	١١٧,٢٨٠	٥٧,٠٨٤	٣٤١,٢٣٤
١٩٨٨	١٠٥,٣٠٠	٣٢,٢٩٩	٣٤٢,٩٢٨
١٩٨٩	غ م(*)	٣٧,٠٨٨	٣٤٤,٠٢٠

(*) عام ١٩٨٦ لم تعلن ميزانية وجرى تمديد العمل بميزانية العام السابق.

تتقلص الفرص في ظرف الندرة، فتشتعل ـ تبعاً لذلك ـ منافسة على القليل المتوفر منها. ويتوسل الناس بكل ما يتوفر لديهم لاقتناصها. في مثل هذا الظرف، يمثل القانون أداة وحيدة لضمان حد أدنى من العدل في توزيع الفرص والحيلولة دون الاستئثار بها من قبل الأقوياء. لكن سيادة القانون ليست أمراً معروفاً أو راسخاً في المملكة. يتحكم أصحاب المناصب العليا في توزيع الفرص المادية وغير المادية. خلال الفترة ١٩٨٣ ـ ١٩٩٠ عرفت المملكة ظاهرة «تخصيص» الوزارات والدوائر. إذا كنت وزيراً أو وكيلاً أو مديراً عاماً، فكل أبناء قبيلتك يتوقعون العمل في الدائرة التي ترأسها. وبالنظر إلى غياب مجتمع مدني قانوني، فقد كان الطامحون للزعامة ضمن إطاراتهم الطبيعية، القبلية أو المناطقية، يستثمرون هذه الوسيلة لزيادة رأسمالهم الاجتماعي. كان هذا الأمر معتاداً في سنوات سابقة، لكن توفر الفرص خفّف من شدة التنافس، أو حصره ضمن الوظائف العليا. لكننا الآن بصدد منافسة حتى على الوظائف الصغيرة. يظهر الجدول الرقم (٧ ـ ٣) الذي أعدّه د. الوردي وكيل إمارة الجوف السابق، بعض تأثيرات هذا السلوك[٢٢].

مثل جميع القطاعات الحكومية الأخرى، تسرّب هذا النوع من التنافس إلى القطاع الديني. وزاد الأمر سوءاً حين أعاد إحياء تقاليد في التوظيف كانت قد تراجعت نسبياً. في سنوات ماضية اعتادت الحكومة منح كبار رجال الدين ـ المنتمين إلى المنطقة الوسطى بصورة خاصة ـ حصة محددة في الوظائف، يحيلونها بدورهم إلى أعضاء عائلاتهم أو المقربين منهم. واتبع هذا الأسلوب كوسيلة لتقوية الحزام الاجتماعي المحيط بالعائلة المالكة، حيث يتداخل الدين والعائلة والقبيلة

(٢٢) حمد الوردي، **البيروقراطية والتمثيل البيروقراطي والتكافؤ في المملكة العربية السعودية: دراسة تحليلية للمخصصات المالية**، تقديم متروك الفالح؛ ترجمة هناء معتوق وداليا حمدان، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٥٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ص ٩٢.

والمنطقة في تكوين حزام أمان موثوق. وثمة عائلات ـ لا سيما في نجد الوسطى ـ معروفة بأن أبناءها لا يبحثون عن وظائف، فأماكنهم محجوزة سلفاً. مع تقلّص الفرص، لم يكتف رجل الدين بالحصة المتعارفة، بل عمل أيضاً على مساعدة أهل قريته أو قبيلته في الفوز بواحدة من تلك الفرص. بعبارة أخرى، فقد انخرط رجال الدين وكبار موظفي الهيئات الدينية الرسمية في مسار التمايز والتمييز، الذي يؤدي بالضرورة، ولا سيما في ظروف الندرة الاقتصادية، إلى إقصاء كل من هو خارج الدائرة القريبة من الشخص المعني.

الجدول الرقم (٧ ـ ٣)

التوزيع المناطقي لكبار الموظفين في عيّنة مختارة من الدوائر الرسمية عام ١٩٩٤

المنطقة	عدد السكان (مليون نسمة)	نسبتهم من إجمالي السكان	عدد كبار الموظفين	نسبتهم إلى الإجمالي
الغربية	٣,٦٢	٠,٢٩٤	١٧٢	٠,٢٠٣
الوسطى	٣,٢٢	٠,٢٦٢	٥١١	٠,٦٠٢
الجنوبية	٢,٤١	٠,١٩٦	٨٤	٠,٠٩٩
الشرقية	١,٩	٠,١٥٤	٣٦	٠,٠٤٢
الشمالية	١,١٥	٠,٠٩٣	٤٦	٠,٠٥٤
المجموع	**١٢,٣**		**٨٤٩**	

بالنسبة إلى الشباب الذين انضموا حديثاً إلى التيار الديني، كان هذا التقليد مثيراً للمشاعر. الشيوخ يبشرون بالخلاص الأخروي، لكن عامة الناس يريدون خلاصاً دنيوياً أيضاً، ويتوقعون أن يتمثل الشيخ فكرة الخلاص الأخروي ويترك الدنيا لهم، لكنهم وجدوه بعكس توقعاتهم. الذين جاؤوا من جنوب المملكة وشمالها، رأوا زملاءهم يحصلون من دون كبير جهد، على وظائف مريحة في وزارات الدولة وفي القضاء والهيئات الدينية، بينما تتسرب أيامهم في البحث عن عمل كريم من دون جدوى. ويتوسلون بالشيخ الذي درسوا عنده، أو وزعوا أشرطة خطاباته ومنشوراته، كي يشفع لهم في وظيفة، فلا يجدون غير اعتذارات مهذبة، بل إن بعضهم قصر طموحه على العمل مؤذِناً أو إماماً في مسجد، وهي وظيفة ثانوية قليلة الراتب، لكنهم وجدوا زملاءهم المنتمين إلى قرى نجد قد سبقوهم إليها.

لست متأكداً مما إذا كان هذا الوضع بالتحديد هو الذي أثار حنق شباب التيار الديني على نجد ورجال دينها، لكن المؤكد أن النصف الثاني من الثمانينيات شهد بروز عدد من رجال الدين الشباب المنحدرين من جنوب المملكة أو شمالها (الذين أخفقوا ـ بسبب ذلك ـ في حجز مكان في الصفوف العليا للمؤسسة الدينية الرسمية). من أهم ما تميز به هؤلاء هو حديثهم الصريح في السياسة، وهو أمر غير معتاد بين رجال الدين. تجاوز هؤلاء الكلام على أفغانستان ومجاهديها إلى الكلام على مخطط غربي يستهدف تغريب المجتمعات المسلمة ودحر الإسلام في عقر داره، ومشاركة دول «تدّعي الإسلام» في هذا المخطط قصداً أو غفلة أو اضطراراً. وكانت الحكومة السعودية هي المقصود دائماً بهذه الإشارات. من بين الأسماء التي بدأت تظهر في هذه الفترة، يشار إلى الشيوخ سفر الحوالي، عوض القرني، وعايض القرني، والثلاثة ينتمون إلى جنوب المملكة.

٣ ـ تبعات حرب الخليج

الاجتياح العراقي للكويت في آب/أغسطس ١٩٩٠ أطلق سلسلة من الأزمات داخل المجتمع السعودي. وكان أولى انعكاساتها هو بروز تيار يطالب بالإصلاح السياسي. في كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٠ تبنّى عدد من الشخصيات البارزة وثيقة مطالب تدعو الحكومة إلى إجراء إصلاحات رئيسية في الإدارة الرسمية وعلاقة الدولة بالمجتمع. وقّع على الوثيقة مثقفون بارزون ومسؤولون سابقون وشخصيات ذات نفوذ اجتماعي، ولم يكن بينهم أي رجل دين[٢٣].

عصفت الأزمة بالتيار الديني بكل أجنحته وتركته متوتراً، حائراً، وعاجزاً عن المبادرة. إعلان هيئة كبار العلماء تأييدها لقرار الحكومة الاستعانة بقوات أمريكية كان صدمة هائلة أيقظت التيار الديني السلفي من حلم طويل، وحين أفاق، وجد نفسه وسط تحديات ومخاوف لم يسبق لها مثيل[٢٤]. لسنوات طويلة أكد الخطاب الديني مبدأ «الولاء والبراء» كعنصر رئيسي في الإيمان، وأبرز

(٢٣) لبعض التفاصيل حول هذه العريضة، انظر: أحمد عدنان، «السعودية ١٩٩٠: مخاض دولة ومجتمع،» **الأخبار** (بيروت)، ٣/ ٣/ ٢٠١٠، <http://www.al-akhbar.com/ar/node/179477>.

(٢٤) «مكاشفات د. محسن العواجي ـ الجزء الأول: نشر هذا اللقاء في صحيفة **البلاد** بتاريخ ٢٠ شوال ١٤٢٢هـ. أجرى الحوار مدير تحرير صحيفة **البلاد** الأستاذ عبد العزيز محمد قاسم،» موقع الدكتور محسن حسين العواجي (٤ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٢)، <http://www.mohsenalawajy.com/ar/index.php/2009-12-05-13-19-49/93-1>.

تجلياته هي حرمة الركون إلى الكفار، ووجوب إخراجهم من جزيرة العرب، فإذا بعسكر الكفار يُدْعَوْنَ رسمياً وبموافقة كبار العلماء.

اعتقد الجيل الجديد من قادة التيار الديني أن الوجود العسكري الأجنبي سيدفع البلاد ـ قسراً ـ باتجاه العلمانية. ووجدت هذه المخاوف تصديقاً حين نظمت ٤٧ سيدة سعودية تظاهرة بالسيارات في شوارع الرياض في ٦ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٠ للمطالبة بإقرار حقهنّ في قيادتها(٢٥). جوبهت التظاهرة الصغيرة بتحرك سريع من جانب هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والشرطة المحلية التي اعتقلت جميع المشاركات. أثارت تلك الحادثة جدلاً شديداً، وتحولت إلى موضوع رئيسي لخطب الجمعة طيلة الأشهر الثلاثة التالية. يتذكر د. محسن العواجي اجتماعاً في دار الفتوى لمناقشة الموضوع، حضره المفتي الشيخ عبد العزيز بن باز وأمير الرياض ـ ولي العهد لاحقاً ـ سلمان بن عبد العزيز، وعدد من العلماء والشخصيات البارزة، «وكان هناك آلاف مؤلّفة من الناس خارج المبنى جمعهم دويّ الحدث وندرة العلاج وضبابية الموقف الرسمي. وكانت هي المرة الأولى التي تحتشد فيها جماهير بهذا الحجم وهذا الشكل»(٢٦).

في السنوات التالية تحوّل حق المرأة في قيادة السيارة إلى رمز لكفاح السعوديات من أجل التحرر والمساواة. يكشف موقف التيار الديني خلال هذا الجدل وما تلاه عن ثلاث علل جوهرية في خطاب التيار وعمله:

أ ـ غياب النقاش الهادئ للقضايا الكبرى، ومنطق التفاوض على الحلول، وهيمنة الكلام التعبوي على مداولات التيار الديني وتعبيراته. الكلام التعبوي شعبوي بالضرورة، بسيط، متشدد، وعوامي.

ب ـ إغفال ـ وربما إنكار ـ النخبة الدينية، وتالياً جمهورها، التحولات الاجتماعية في البلاد، الذي يتجلى خصوصاً في بروز قوى جديدة، وأسئلة جديدة تتعلق خصوصاً بالتطوير السياسي الضروري لاستيعاب التحديات غير المسبوقة. إغفال هذه التحولات هو ثمرة للفهم الملتبس لعلاقة الدين ورجاله بالدولة، كما أشرنا في صفحات سابقة. لكن استمراره، رغم التحولات

---

(٢٥) انظر رواية لهذا الحدث على لسان د. عزيزة المانع إحدى المشاركات فيه، في: عبد العزيز قاسم، **مكاشفات** (الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٧)، ج ٣، ص ٨٠.

(٢٦) «مكاشفات د. محسن العواجي ـ الجزء الأول: نشر هذا اللقاء في صحيفة **البلاد** بتاريخ ٢٠ شوال ١٤٢٢هـ. أجرى الحوار مدير تحرير صحيفة **البلاد** أ. عبد العزيز محمد قاسم».

الاجتماعية ـ السياسية العميقة، أدى إلى تكريس المضمون الإقصائي للخطاب الديني. في وقت لاحق أصبح النهج الإقصائي فعّالاً في التعامل بين أجنحة التيار نفسه، بعدما كان موجّهاً إلى الخارج.

ج ـ التسليم بنظرية المؤامرة، وفرضية أن المخالفين للتيار شركاء في مؤامرة دولية، بدل التعامل مع المختلفين باعتبارهم أصحاب رأيٍ ثانٍ، يتوافق أحياناً ويتعارض أحياناً أخرى. الانصياع لمنطق المؤامرة من دون تمحيص هو ثمرة لما يمكن اعتباره تسييساً مفاجئاً، قاد إلى تفسير قضايا كبرى في ضوء حوادث صغيرة. هذه الطريقة في فهم السياسة تنطلق من التكتيكي لفهم الاستراتيجي، لا العكس كما يفترض.

في تلك المرحلة، وفي السنوات التالية ـ حتى اليوم ـ لم يتحدث أي من الناشطين السلفيين حول وضع المرأة السعودية أو حقوقها، بل تمحور النقاش كله حول نقطتين:

ـ اختلاط النساء بالرجال وما يجره من فتنة وفساد.

ـ حصول المرأة على حقوقها يساوي انتصار التيار الليبرالي التغريبي على نظيره الديني[٢٧].

لاحظ عدد من الخطباء أن الحكومة لم تتخذ موقفاً صارماً مما اعتبروه هجوماً تغريبياً. على العكس من ذلك، فقد أمر الملك فهد بعزل الرئيس المكلّف للهيئة في نهاية العام، الأمر الذي فُسِّر كإشارة إلى عزم الحكومة على تقييد المؤسسات الدينية التي تتصرف من دون أوامر رسمية مباشرة[٢٨]. كما أن وزارة الأوقاف أمرت خطباء المساجد، في بيان رسمي، بعدم التعرض للمظاهرة النسائية في خطب الجمعة، وهددت بعقاب الأئمة الذين يتعرضون للموضوع. وكذا فعل

---

(٢٧) انظر مثلاً: «الشيخ يوسف الأحمد: قيادة المرأة للسيارة مشروع تغريبي لا بدّ من التصدّي له،» المسلم (٣٠ أيار/ مايو ٢٠١١)، <http://almoslim.net/node/147245>.

انظر أيضاً: «محذراً من تحالف العلمانيين والرافضة.. الشيخ العمر: بلاد الحرمين مستهدفة وموضوع قيادة المرأة له أبعاد أخرى،» المسلم (٢٣ أيار/ مايو ٢٠١١)، <http://almoslim.net/node/146827>.

(٢٨) يشار إلى أن الرئيس الجديد للهيئة د. عبد العزيز السعيد، الذي عيّنه الملك فهد في ١٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٩، هو أوّل رئيس لها من خارج عائلة الشيخ محمد بن عبد الوهاب التي احتكرت هذا المنصب منذ عام ١٩٠٣. انظر: النقيدان، **الملوك المحتسبون: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في السعودية (١٩٢٧ ـ ٢٠٠٧)**، ص ٦٥.

مدير جامعة الرياض التي ينتسب إليها عدد من المتظاهرات. وتساءل بعض الناشطين السلفيين عن سر إحجام الدولة عن الضرب بيد من حديد على أيدي النساء اللاتي تظاهرن في شوارع الرياض: «هل استطاع التيار الليبرالي أن ينفذ من خلال الأزمة ليحرج الدولة والمجتمع المحافظ على حد سواء، أي أن يضرب الحليفين التاريخيين ببعضهما البعض، مبتدئاً بقضية شكلية هي قيادة المرأة للسيارة؟، أم أن المسألة هي ـ وفقاً لنظرية المؤامرة ـ ترتيب أمريكي؟»[٢٩].

الانعكاس الفوري لتلك الأزمة هو انهيار الثقة والاحترام المتبادل بين كبار العلماء والتيار الديني الحركي، وخروج هذا التيار من تحت مظلة كبار المشايخ. فقد أعلن الحركيون معارضتهم لقرار الحكومة استقدام القوات الأمريكية، وتأييد هيئة كبار العلماء لهذا القرار، واعتبروه دليلاً على غربة أولئك المشايخ عن الواقع وعدم معرفتهم بما أطلقوا عليه «فقه الواقع» أي السياسة وتحولاتها. وألقى الشيخ سفر الحوالي خطباً عديدة في التنديد بذلك القرار والتحذير من عواقبه[٣٠]. كما تحدث الشيخ سلمان العودة في السياق نفسه، وألقى خطبة بعنوان «أسباب سقوط الدول»، وشدّد على أن أبرزها هو الركون إلى غير المسلمين والاستنصار بهم[٣١]. كانت هذه المرة الأولى التي تتحول فيها مساجد المملكة إلى ميادين للجدل والتعبئة السياسية ضد الحكومة والزعامة الدينية. وأظن أن هذا الانشقاق قد استقطب أعداداً كبيرة من الشباب إلى صفوف التيار الديني الحركي[٣٢].

بعد مرور نصف عام تقريباً على اندلاع الأزمة، نجح الجيل الجديد من الزعماء السلفيين في إعادة تنظيم صفوفهم. اعتقد هؤلاء أن الأزمة قد أضعفت الحكومة ـ مثلما أضعفت التيار الديني ـ وأن الوقت قد حان للعمل على صوغ

---

(٢٩) «مكاشفات د. محسن العواجي ـ الجزء الأول: نشر هذا اللقاء في صحيفة **البلاد** بتاريخ ٢٠ شوال ١٤٢٢هـ. أجرى الحوار مدير تحرير صحيفة **البلاد** أ. عبد العزيز محمد قاسم».

(٣٠) ألقى الحوالي عدّة أحاديث اشتهر منها: «فستذكرون ما أقول لكم» في جدّة، و«ففروا إلى الله» في الرياض. وكلاهما في أوائل أيلول/ سبتمبر ١٩٩٠. وكتب مقالات ومذكرة إلى هيئة كبار العلماء، تدور جميعها حول ما يقول الحوالي إنه مؤامرة دولية للقضاء على التيار الديني والسيطرة على الشرق الأوسط. انظر نص الخطبة الأولى في: سفر بن عبد الرحمن الحوالي، «فستذكرون ما أقول لكم،» موقع فضيلة الشيخ الدكتور سفر الحوالي، <http://www.alhawali.com/index.cfm?method = home.ShowContent& Contentid = 646>.

(٣١) لبعض التفصيلات عن هذه الخطب، انظر: عبد العزيز الخضر، **السعودية: سيرة دولة ومجتمع** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١١)، ص ١٨٠ ـ ٢٠٠.

(٣٢) Mansoor Jassem Alshamsi, *Islam and Political Reform in Saudi Arabia: The Quest for Political Change and Reform* (New York: Routledge, 2010), p. 86.

نظام جديد للعلاقة بين الطرفين، يعزز دور التيار الديني، ولا سيما ممثليه الجدد، في القرار السياسي وإدارة البلد. طرحت هذه الفكرة في صيغة خطاب صاغه الحركيون، وعرض على مفتي المملكة الشيخ عبد العزيز بن باز، الذي زكّاه في خطاب إلى الملك فهد، كما زكّاه الشيخ محمد بن العثيمين، وهما أبرز علماء المملكة يومئذٍ، وقدّم إلى رئيس الديوان الملكي في أيار/مايو ١٩٩١، مشفوعاً بتوقيعات ٥٢ من المشايخ والشخصيات البارزة في الوسط السلفي[٣٣].

تضمّن خطاب العلماء اثنيْ عشر مطلباً، يصنّف بعضها كإصلاحات سياسية. ويؤكد البعض الآخر تعزيز دور العلماء والمؤسسة الدينية في الدولة والمجتمع. لم تستجب الحكومة للمطالب. لكن اكتشاف المفتي لمضمونه السياسي الحرج دفعه إلى مراجعة علاقته بالدعاة الشباب الذين تفاءل ـ في بداية الأمر ـ بنشاطهم بين الجمهور وحماسهم للدعوة. وفي حزيران/يونيو ١٩٩١ أصدرت هيئة كبار العلماء برئاسة المفتي بياناً تنصّلت فيه من الخطاب. لكن نقدها تركز على نشر الخطاب في وسائل الإعلام، بدل إبقائه في إطار النصيحة السرية كما هي العادة الجارية في نصيحة ولي الأمر.

في آذار/مارس ١٩٩٢ أصدر الملك فهد ثلاثة أنظمة كانت محوراً للمطالبات الشعبية خلال أزمة الخليج وقبلها، وهي النظام الأساسي للحكم، وهو بمثابة دستور، ونظام مجلس الشورى، ونظام المناطق، الذي يفترض أن يشكل أساساً قانونياً لإدارة لامركزية، إلا أن الفاعليات الاجتماعية والتيار الديني قابلوها بفتور، ووجدوها أقل بكثير من مستوى المطالب التي ظهرت في العامين السابقين.

التفاف الحكومة على مطالبات التيار الديني، ورفض المفتي مواصلة الضغط عليها، شكّل فيما يبدو نقطة فاصلة في توجهات السلفيين الشباب؛ فالذين دافعوا عن دور محوري للمفتي، وصوروه كأب ومرشد للتيار الديني، لم يعودوا قادرين على إقناع زملائهم الذين أرادوا اغتنام الفرصة التاريخية السانحة لقيادة المجتمع.

وظهرت آثار هذا التحول في حزيران/يونيو ١٩٩٢ حين وقّع ١٠٧ من الدعاة والناشطين السلفيين من الصفّين الثاني والثالث، بياناً أطلق عليه اسم

---

(٣٣) انظر نصّ المذكرة، في: <http://alturl.com/yjfq3>.

لمعلومات إضافية عن ظروف إصدارها، انظر: لاكروا، **زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، ص ٢٣٩.

«مذكرة النصيحة»[٣٤]، أريد له أن يكون مذكرة تفسيرية لخطاب العلماء. كانت هذه المذكرة، التي تشبه في صياغتها البرامج السياسية للأحزاب، أول ظهور سياسي منظم وواسع النطاق للتيار السلفي المستقل والمعارض للحكومة. على عكس اللغة اللينة والمتسمة بالرجاء والأمل التي وسمت المذكرة الأولى، فإن لغة الخطاب الجديد تقرن بشكل صريح بين الشرعية الدينية للحكومة والتزامها بالمطالب المطروحة. ويعتقد الشيخ العبيكان، أحد الناشطين في تلك الحقبة، أن الخطاب الأول كان تعبيراً صادقاً عن التيار السلفي المحلي ورؤيته للإصلاح، بعكس «مذكرة النصيحة» التي تعبّر عن تيار حركي مسيّس[٣٥].

مع هذا التطور برز المذهب السلفي ككينونة مستقلة عن حاضنه السياسي التقليدي، أي الدولة، وعن زعامته الشرعية، أي هيئة كبار العلماء والمؤسسة الدينية الرسمية، ومستقلاً بطبيعة الحال عن بيئته الاجتماعية الأولى، وسط نجد. صحيح أن الزعماء الدينيين المتحدرين من المنطقة الوسطى، لا سيما القصيم، حافظوا على الصفوف الأولى في تيار الصحوة، مثل نظرائهم في السلفية التقليدية، إلا أنهم لم يعودوا منفردين بالزعامة، ولم تعد الخلفية النجدية عاملاً مؤثراً في اختيار القادة.

غضب المفتي من نشر المذكرة قبل أن يقدّم رأيه فيها، فجمع هيئة كبار العلماء في أيلول/سبتمبر ١٩٩٢ لتصدر بياناً يتبرّأ من المذكرة، ويندّد بمضمونها، بل ويشكّك في نوايا الموقّعين عليها[٣٦].

استناداً إلى موقف الهيئة، تم فصل معظم الموقّعين على «مذكرة النصيحة» من وظائفهم الحكومية، ومنع بعضهم من السفر. وكان هذا بداية لأوسع انشقاق في التيار السلفي، وظهور ما أصبح يعرف لاحقاً بالتيار الصحوي المتمايز من التيار السلفي العام الذي نأى بنفسه عن الصراع السياسي.

تفرز الأزمات أفكاراً مختلفة، تقوم على أرضيتها تيارات جديدة، وتبرز قادة

---

(٣٤) انظر نصّ مذكرة النصيحة، في: <http://www.swalif.com/forum/showthread.php?t=98782>.

(٣٥) مشاري الذايدي، «أدعو لتشكيل لجنة عليا لمحاربة الفكر التكفيري وأريد مناظرة أسامة بن لادن والمقدسي وفارس آل شويل: الشيخ عبد المحسن العبيكان لـ «الشرق الأوسط»،» **الشرق الأوسط**، ١٥/ ٥/ ٢٠٠٥، <http://www.aawsat.com/details.asp?section=11&article=299429&issueno=9665>.

(٣٦) انظر نصّ بيان هيئة كبار العلماء في البراءة من مذكرة النصيحة، في: «وصيّة ونصيحة حتى لا تكون فتنة،» السكينة (٢٥ شباط/ فبراير ٢٠١١)، <http://www.assakina.com/taseel/6722.html>.

جدداً. «تيار الصحوة» الذي ولد من رحم أزمة الخليج، قام على أرضية انفصال سياسي ومصلحي عن السلفية التقليدية والحكومة، وأبرز جيلاً جديداً من الزعماء الشباب. كان المعدل العمري لأعضاء هيئة كبار العلماء يوم الأزمة ٧١ عاماً، بينما كانت أعمار الشيوخ عايض القرني ٣١ عاماً، سلمان العودة ٣٤ عاماً، ناصر العمر ٣٨ عاماً، سفر الحوالي ٣٥ عاماً، وعبد المحسن العبيكان ٣٨ عاماً.

خطاب الشيوخ الجدد كان مثار حرج لكبار المشايخ. على المستوى العقيدي شكّك في سلامة دعوتهم إلى التمسك بطاعة الحاكم مهما أظهر من خلاف، وهو من الأمور المستقرة في الفقه الحنبلي التقليدي. وعلى المستوى السياسي كان تأثيره القوي في الشارع يزاحم بالضرورة ما بناه الشيوخ الكبار من شعبية على مدى سنوات طويلة[٣٧]. رغم نصائح المفتي ومحاولاته تهدئة مشاعر الدعاة وإقناعهم بتلافي الاحتكاك بالدولة، كان الأنصار الشباب يدفعون باتجاه مواقف أكثر جذرية، وكان الزعماء الجدد يستمتعون بما حققوه من نجاحات في تعبئة الجمهور. وفي أيلول/سبتمبر ١٩٩٤ حزمت الحكومة أمرها واعتقلت أبرز رموز التيار السلفي الجديد، بدءاً من سفر الحوالي الذي يسميه أتباعه «ابن تيمية العصر»، ويعتبر أبرز منظّري السياسة في هذا التيار، مروراً بسلمان العودة، عايض القرني، ناصر العمر، وكثير غيرهم[٣٨].

٤ ـ نهايات المعارك: جيل جديد يتجاوز «الصحوة»

حين خرج الشيوخ من السجن أواخر العام ١٩٩٩، وجدوا الساحة الاجتماعية مختلفة تماماً عمّا كانت عليه قبل دخولهم. من الواضح أن الحكومة نجحت في امتصاص الصدمة. وفي ١٩٩٥، حين انخرط فريق صغير من التيار الديني في أعمال إرهابية ضمن تنظيم «القاعدة»، وضع التيار الديني الحركي في قفص الاتهام، وأصبح شغله الشاغل هو الدفاع عن نفسه ضد موجة هجوم عاتية تتهمه بالمسؤولية عن مد «القاعدة» بالفكر والمال والرجال.

هجوم القاعدة على نيويورك في أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ كان نقطة فاصلة

---

(٣٧) لتحليل حول إشكالية العلاقة بين رجال الدين التقليديين والحركيين، انظر: العميم، **شيء من النقد شيء من التاريخ (آراء في الحداثة والصحوة وفي الليبرالية واليسار)**، ص ١٦٤.

(٣٨) حول ظروف اعتقال الشيوخ وانعكاساته، انظر: Alshamsi, *Islam and Political Reform in Saudi Arabia: The Quest for Political Change and Reform*, p. 126.

أخرى في مسيرة التيار الديني. اقتنعت الحكومة بأن «المضمون الخشن» للتعاليم السلفية لن يبقى تأثيره محدوداً في المجتمع السعودي، وأن رهانها القديم على إعادة احتواء التيار الديني قد وصل إلى نهايته. واقتنع كثير من ناشطي التيار وزعمائه، لا سيما من الجيل الجديد، بأن كلفة الصراع مع الحكومة أعلى مما يمكن احتماله، وأن الجمهور العريض الذي شهدوه في المساجد ليس بالضرورة مستعداً للصراع من أجل خطابهم.

قادت هذه المراجعات إلى انشقاقات واسعة داخل التيار الديني الجديد. فطوّر فريق من شباب التيار خطاباً يميل بشدة نحو القيم الليبرالية، وحاول معظم رجال الدين إعادة تجسير الفجوة بينهم وبين الحكومة، بينما اتخذت الحكومة خطاً متشدداً ينطلق من مفهوم تجفيف منابع الإرهاب والتشدد، وحرمان التيار الديني من مصادر القوة السياسية.

رابعاً: الحصار

في النصف الأول من تسعينيات القرن المنصرم كان الضغط الرسمي والصحفي مركزاً على الجيل الثاني من السلفيين، أو ما يسمّى بشيوخ الصحوة. أما في النصف الأخير منه فقد انضم الطيف التقليدي هو الآخر إلى قائمة المرجومين. بعد سنوات من «المجاملة» وسياسة «تطييب الخواطر» يبدو أن الحكومة حسمت أمرها باتجاه تقليص دوائر النفوذ الخاصة بالسلفية التقليدية، بعدما نجحت فعلياً في تحجيم الطيف الصحوي. طبقاً لتحليل الشيخ عبد المحسن العبّاد، الرئيس السابق للجامعة الإسلامية، فإن هذا التحول يشير إلى أن القوى التي تقف وراء استراتيجية التغريب لا تقتصر على الجماعات الأهلية الليبرالية أو المعادية للتيار الديني. تطورات ما بعد ٢٠٠١ تؤكد أن الحكومة ضالعة أيضاً في هذا المخطط الذي يشارك في تنفيذه وزراء بارزون وبعض شخصيات العائلة المالكة، ومن بينهم ابنة الملك نفسه وزوجها[٣٩]. فيما مضى اعتاد العبّاد إيصال رسائله بصفة شخصية إلى الملك وكبار الأمراء، لكنه الآن ينشرها على الإنترنت، بعدما وجد ـ كما يبدو ـ أن لا أحد من

---

(٣٩) «الأحداث الأخيرة أظهرت لولاة بلاد الحرمين الناصح والماكر والعدو والصديق للشيخ العباد،» الألوكة (٣ رجب ١٤٣٢هـ/[٤ حزيران/ يونيو ٢٠٠١م])، <http://majles.alukah.net/showthread.php?t=83643>.

كبار المسؤولين يصغي إليه. وأبرز الموارد التي خصّها بالنقد تتعلق بالسماح للنساء بالعمل، والتحذير من السفور والاختلاط[٤٠]. لكنه أيضاً وجّه نقداً حاداً إلى الجامعة الإسلامية بعد افتتاحها كليات غير دينية، واستقبال النساء في مبانيها (أيار/ مايو ٢٠١٠)[٤١].

في آذار/مارس ٢٠٠٢ اندلع حريق في مدرسة للبنات بمكة المكرمة، أدى إلى مقتل ١٤ فتاة. استثمرت الحكومة هذا الحادث فقررت فصل تعليم البنات عن المؤسسة الدينية وإلحاقه بوزارة التربية. بقي تعليم البنات تحت هيمنة المشايخ منذ إنشائه عام ١٩٦٠؛ وشكّل على الدوام قلعة حصينة للتيار الديني التقليدي ورمزاً لنفوذه. جميع الذين تولوا رئاسة هذا القطاع كانوا من كبار رجال الدين، ومعظم موظفيه جاؤوا من بين الأتباع المخلصين للتيار الديني. وكان يعتبر ـ عند كثير من الناس ـ جزءاً من حصة كبار المشايخ في الدولة، مثله في هذا مثل وزارة الأوقاف والعدل والمؤسسات الدينية المتخصصة. كانت رئاسة تعليم البنات تدير ١٠,٦٧٤ مدرسة، يعمل فيها ١٧٨,٢٧٦ معلّمة، أي ما يعادل ٢٥ بالمئة من موظفي الدولة المدنيين عام ٢٠٠٢[٤٢].

كمؤشر على شدة الصدمة، حاول السلفيون تنظيم اعتصام احتجاجي، إلا أن عدداً من كبار الشيوخ أقنعوهم بتأجيل الخطوة، على أمل أن تفلح نقاشاتهم مع ولي العهد في ثنيه عن القرار. لكن يبدو أن أولئك لم يجدوا أذناً صاغية في الديوان الملكي. وجرى تمطيط الموضوع حتى تشرين الثاني/ نوفمبر، حين أيقن الناشطون أن جهود المشايخ لن تثمر، فنظموا اعتصاماً أمام مكتب المفتي في العاصمة الرياض، ضم بضع مئات. جاء رد الفعل هذا في الوقت الضائع. لم يعد للتيار الديني ذلك الزخم أو القوة، ولم تعد الحكومة في وارد مجاراته.

كانت هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الهدف الثاني للحكومة. شكلت الهيئة قلعة أخرى من قلاع التيار الديني ورمزاً لصراعه ضد بقية التيارات،

---

(٤٠) انظر: «مجموعة مقالات الشيخ عبد المحسن العباد البدر البريدية،» <https://sites.google.com/site/oalbadr/>.

(٤١) عبد المحسن العباد، «من ذكرياتي عن الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة بعد مرور نصف قرن على إنشائها،» ملتقى أهل الحديث (٤ حزيران/ يونيو ٢٠١٠)، <http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=212894>.

(٤٢) جُمِعَت الأرقام من جداول متعدّدة، في: **الكتاب الإحصائي السنوي (١٤٢٢ ـ ١٤٢٣هـ)** (الرياض: مصلحة الإحصاءات العامة، ٢٠٠٢).

وحظيت حتى العام ٢٠٠٢ بحصانة من النقد العلني والدعاوى القضائية. هنا قصة يرويها الروائي السعودي المعروف عبده خال عن حادثة تعرّض لها مع الهيئة، وهي تشير إلى سطوتها ضمن النظام السياسي: «ضُربت ضرباً مبرحاً من قبل رجل الأمن المصاحب لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي استوقفني وأنا أدور بسيارتي في موقف السوق منتظراً خروج زوجتي من أحد المتاجر (. .) نزعني نزعاً من داخل السيارة (. .) انطلقت مع زوجتي إلى شرطة النزلة، لتقديم بلاغ، إلا أن الرائد قال لي: أنت مجنون، هل هناك أحد يشتكي هيئة الأمر بالمعروف (. .) مضت ثماني سنوات على هذه الحادثة وما زلت أنتظر من شرطة البلد أن تتصل بي (. . .) حاولت جاهداً كتابة هذه الحادثة في حينها، إلا أنني لم أفلح، لأن الهيئة كانت في حصانة مبالغ فيها، حصانة من الشكوى أو نشر أخطاء أفرادها»[٤٣].

تقدم هذه القصة الواقعية صورة نموذجية عن تعامل الهيئة مع الجمهور. وثمة قصص كثيرة مماثلة، قليل منها مسجل، ومعظمها متداول على ألسنة الناس[٤٤]. في نيسان/أبريل ٢٠٠٤ قبلت المحكمة دعوى أقامتها سيدة سعودية تتهم رجال الهيئة باختطافها مع ابنتها وإرهابهما. قبول المحكمة للدعوى اعتبر سابقة. في الماضي رفضت المحاكم جميع الدعاوى التي أقيمت ضد الهيئة، وفي الحالات التي كانت الأدلة دامغة، أو كان القاضي مقتنعاً بسلامة موقف المدعين، فقد اختار طريق الحل الودي بين الطرفين، ولم يسمح بوقوف الهيئة أمام القضاء.

في السياق نفسه، شهدت السنوات العشر الماضية تصفيات وظائفية سنوية لآلاف من المعلمين وأئمة المساجد والموظفين الذين يحملون ميولاً غير تقليدية، وفوّض مجلس الخدمة المدنية لوزير التربية صلاحية نقل المعلمين إلى وظائف خارج سلك التعليم إذا ورد توجيه بشأنهم من وزارة الداخلية. وفي العام ٢٠١٠ مثلاً تم نقل ٢٠٠٠ معلم[٤٥]، ونقل نحو ٣٠٠٠ معلم في العام التالي، وقال وزير الأوقاف أن ٦٠٠٠ إمام مسجد جرى إبعادهم بين عامي ٢٠٠٨ و٢٠١١ لأنهم

---

(٤٣) عبده خال، «سوء الظن بوصلة رجال الهيئة،» **عكاظ**، ١٦/ ٣/ ٢٠١٠.

(٤٤) لبعض التفاصيل حول تاريخ الهيئة والنقاشات حولها، انظر: النقيدان، **الملوك المحتسبون: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في السعودية (١٩٢٧ ـ ٢٠٠٧)**.

(٤٥) متعب العواد، «إبعاد أكثر من ٢٠٠٠ معلم نشروا الفكر المتطرف عن التدريس،» **عكاظ**، ١٢/ ٧/ ٢٠١٠، <http://www.okaz.com.sa/new/issues/20100712/Con20100712361026.htm>.

«أخلوا بواجب الإمامة والخطابة»[٤٦]، وهو وصف يعني عدم الالتزام الوظيفي أو السياسي. طبّق هذا المعيار أيضاً على المرشحين للدراسات العليا في الفروع العلمية الخاصة بتأهيل القضاة وأساتذة الكليات الدينية. نظرياً تستهدف هذه الإجراءات استبعاد التكفيريين، ومن يعتقد أنهم متعاطفون مع تنظيم القاعدة أو مؤمنون بأفكاره، لكنها في التطبيق تشمل أيضاً الحركيين، بل وحتى السلفيين الإصلاحيين الذين يشك في ولائهم أو تأييدهم لسياسات الدولة[٤٧].

خامساً: تيار التنوير

مثلما كان الهجوم على نيويورك في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ نقطة انعطاف في علاقة الدولة والتيار الديني، فقد كان ـ بالمثل ـ حجر زاوية في مسار التيار الديني نفسه. «تيار الصحوة» الذي هيمن طيلة عقدين على كل النشاطات الاجتماعية، بدأ يتفكك. عشرات من الناشطين الذين وجدوا في خطاب «القاعدة» الأممي أمثولة للقوة والاعتزاز، اكتشفوا أن الثمن المطلوب لمناصرة هذا الخطاب أغلى من الآمال المعلقة عليه. والشيوخ الذين راودهم لبعض الوقت حلم الزعامة الوطنية، اكتشفوا أن التيار الديني ما زال محصوراً في نطاقات اجتماعية محدودة، وأن خطابهم لم يقنع أحداً خارجها. العشرات من الحركيين العرب الذين كانوا ـ خلال الثمانينيات والتسعينيات ـ قاطرة الحركة الدينية، اكتشفوا أنهم ـ في نهاية المطاف ـ مصنّفين كأجانب يمكن إبعادهم في أي لحظة بقرار أمني، وهذا ما حدث بالفعل؛ في ٢٠٠٢ قال وزير الداخلية الأمير نايف: إن كثيراً من مشاكل السعودية جاءت من الإخوان المسلمين[٤٨].

يوم خروجه من السجن مع أبرز رموز الصحوة في أواخر عام ١٩٩٩، اكتشف الشيخ سلمان العودة عالماً متغيراً، شعر بفجوة بين المجتمع الذي عرفه عام ١٩٩٤ والمجتمع الذي يواجهه اليوم: «التلفاز صار جزءاً من أثاث المنزل، بعد أن

---

(٤٦) علي النقمي، «صيانة المساجد لم ننجح في حلّها فلا تحرك شجوني: آل الشيخ في لقاء مع وجهاء المجتمع المكي،» **المدينة**، ٢٢/ ٢/ ٢٠١٢، <http://www.al-madina.com/node/359689>.

(٤٧) انظر مثلاً: سعيد محمد آل ثابت، «قصة واقعية! في جامعة الإمام.. تثبت وترد،» لجينيات (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٠)، <http://lojainiat.com/c-47625>.

(٤٨) «الأمير نايف في حديث لـ «السياسة» الكويتية: لا يخيفنا الاستعداء الذي نراه من الإعلام الأمريكي والبريطاني ولكنه مزعج،» **الرياض**، ٢٨/ ١١/ ٢٠٠٢، <http://www.alriyadh.com/Contents/28-11-2002/Mainpage/LOCAL1_3591.php>.

كان المجتمع المحلي يرفض الفكرة من أساسها للناس العاديين، فضلاً عن المشايخ. . . تلميذه عبد الرحمن يحضر له جهازاً محمولاً، ويشرح له كيف يمكنه الاتصال بالإنترنت، ودخول المواقع. . . إنه سحر المعرفة ووهلة المفاجأة. . . يكتشف الأشياء من جديد، ويتعامل معها بدهشة، الذاكرة في حالة احتفالية غير عادية، تستعيد ملفاتها القديمة، وتستذكر الروح التي كان ينظر بها إلى الأشياء. . . وتربطها بمشاعره وأحاسيسه الآن»(٤٩).

وضع الشيخ العودة يده على مفتاح التحول الذي حدث خلال هذه الفترة؛ إنه ثورة المعلومات. خلافاً لمعظم الدول العربية بقيت المملكة مغلقة على التيارات والأفكار الجديدة(٥٠). ظهور التلفزيون الفضائي والإنترنت كسر جدران العزلة وألغى الحدود، فالرقابة المشددة على الكتب والمواد الإعلامية لم تعد ذات موضوع. في منتصف عام ٢٠١٠ لاحظ رجل دين سلفي أن جيل ما بعد «الصحوة» يتعاطى مع الفكرة الدينية ورموزها بشكل يختلف عن سابقه. يتسم الجيل الجديد بنزعة فردانية متفاقمة، سببها تنامي قدرته على الوصول المباشر إلى المعلومات، والتعبير عن الذات من خلال وسائل الاتصال الحديثة، الأمر الذي أغناه عن العلاقة الشخصية مع رجال الدين. تطور معرفة الشباب بأمور الدين واطلاعهم على الآراء المختلفة، ولّد ثقة بالنفس وجرأة على مجادلة آراء العلماء التي كانت سابقاً تتمتع بنوع من القداسة والعصمة عن النقد، فضلاً عن شيوع الرجوع إلى مصادر غير دينية في مجادلة آراء العلماء(٥١).

بعد سنوات خمس من العزلة عن العالم، كان على شيوخ الصحوة أن يختاروا بين البقاء داخل الحدود الثقافية والسياسية لتيار الصحوة القديم، أو الانطلاق إلى العالم الواسع. كل من الخيارين له ثمن، ثمن تقبضه وثمن تدفعه. أتاحت سنوات السجن فرصة للشيوخ كي يراجعوا مواقفهم وعلاقاتهم وطرق عملهم السابقة، وانعكست هذه المراجعات على عملهم في المرحلة التالية. أول ثمار المراجعة كان القطيعة مع تيار القاعدة ودعاة العنف. مثل هذا القرار سوف يكلّفهم جانباً هاماً

---

(٤٩) سلمان بن فهد العودة، **طفولة قلب: دون التذكر فوق النسيان** (الرياض: مؤسسة الإسلام اليوم، ٢٠١١)، ص ٥٤٠ ـ ٥٤١.

(٥٠) حول سياسات الرقابة في المملكة، انظر: Article 19, *Silent Kingdom, Freedom of Expression in Saudi Arabia* (London: Article 19, 1991).

(٥١) ماجد البلوشي، «جيل ما بعد الصحوة،» لجينيات (٢٢ حزيران/يونيو ٢٠١٠)، <http://www.lojainiat.com/index.cfm?do=cms.con&contentid=41498>.

من سمعتهم كزعماء مستقلين، لكنه كان ضرورياً لتجنب المزيد من الانزلاق. طبقاً للشيخ العودة «كنا نحتقر الخطاب الأمريكي الذي حسم الأمر بأن من لم يكن معي فهو ضدي، فإذا بنا نبتلى بخطاب مَنْ لم يكن معي فهو ضد الله»[٥٢].

خلال السنوات العشر الفاصلة بين عامي ١٩٩٥ و٢٠٠٥ شهد التيار الديني أصعب فترة في تاريخه. كان عليه أن يقدم كل يوم اعتذاراً للحكومة وإثباتاً جديداً بأنه ما زال موالياً للنظام، وكان عليه أن يصمت على إجراءات التضييق وتصفية مصادر القوة الخاصة به، وعلى اعتقال العديد من رجال الدين والناشطين في إطاره. عام ٢٠١١ قالت وزارة الداخلية إن عدد المعتقلين من هذا التيار يصل إلى خمسة آلاف، بينما يزعم النشطاء الحقوقيون أن الرقم يتجاوز العشرين ألفاً[٥٣].

في ٢٠٠٣ كانت البلاد تموج بمطالب الإصلاح السياسي. وأصدر عدد من الناشطين بيان «رؤية لحاضر الوطن ومستقبله» الذي تحوّل إلى علامة فارقة في تاريخ الدعوات الإصلاحية في المملكة[٥٤]. كان بين الموقعين ستة من ناشطي التيار الديني المعروفين، لكن أغلبية التيار بقيت على الهامش، لم تشارك في هذه المبادرة، ولم تقم بمبادرة خاصة. كان واضحاً أن التيار الديني لم يعد موحَّداً ولا قادراً على القيام بمبادرات مثل تلك التي عرفها في سنواته السابقة، كما لم يعد زعماؤه راغبين في دفع ثمن مواجهة غير مضمونة مع الحكومة.

انحسر النفوذ الاجتماعي لمعظم الزعماء الدينيين، وبدأت تنتشر في المجتمع الديني مصطلحات مثل «علماء السلطان» التي شاعت لفترة وجيزة خلال أزمة الخليج ثم اختفت. في الحقيقة فإن عدداً ملحوظاً من زعماء تيار الصحوة عادوا ـ سياسياً ـ إلى أحضان الدولة وعملوا مع رجالها، من دون أن يستعيدوا وظائفهم

---

(٥٢) سلمان بن فهد العودة، «تفجيرات الرياض.. رسم طرق الخلاص،» **الجزيرة**، ١٢/ ١١/ ٢٠٠٣، <http://www.al-jazirah.com.sa/2003jaz/nov/12/fe19.htm>.

(٥٣) في نيسان/ أبريل ٢٠١١ قال الناطق باسم وزارة الداخلية أن عدد السجناء ٥٠٥٦، انظر: «وضّح وفصّل بيان هيئة التحقيق والإدعاء العام.. وزارة الداخلية: ٩٠٪ من الموقوفين في قضايا الإرهاب محاكمتهم جارية.. و٦١٦ فقط رهن التحقيق،» **الاقتصادية**، ٢/ ٤/ ٢٠١١، <http://www.aleqt.com/2011/04/02/article_521961.html>.

وقالت حركة الإصلاح المعارضة تعليقاً على البيان بأن العدد الحقيقي للسجناء يتجاوز ٢٧ ألفاً. انظر: «بيان حركة الإصلاح حول عدد السجناء السياسيين في المملكة،» الساحة (٣ نيسان/ أبريل ٢٠١١)، <http://www.saudiwave.com/ar/2010-11-09-15-55-47/615-2011-04-03-09-43-40.html>.

(٥٤) «هل يتم تفعيلها؟: نص وثيقة الإصلاح الوطني،» شؤون سعودية، <http://www.saudiaffairs.net/webpage/sa/issue02/article02l/issu02lt011.htm>.

السابقة. في إطار العلاقة الجديدة مع الحكومة افتتح بعضهم مؤسسات ثقافية وإعلامية، وتحول آخرون إلى محامين أو مستشارين لرجال الدولة.

كان هذا المسار عملاً نخبوياً مختلفاً تماماً عن العمل الشعبوي الذي عرفه تيار الصحوة القديم. كان شباب التيار القديم أبرز الغائبين اليوم. بعض هؤلاء الذين انفصلوا عن زعمائهم طوروا كفاءتهم الفكرية والعملية ونجحوا في تشكيل رؤى جديدة حول الدين والسياسة والمجتمع. سيشكل هؤلاء ـ بعضهم على الأقل ـ النخبة الموجهة لتيار ديني جديد، متفارق عن خطاب الصحوة، ومتفارق بالضرورة مع السلفية التقليدية(٥٥).

كان التيار الجديد بحاجة إلى مناسبة كي يعلن عن نفسه، ويبدو أنه وجدها في الانتخابات الأمريكية التي شهدت بروز باراك أوباما كأول «مرشح أسود من أصول إسلامية» في المعركة على البيت الأبيض.

استغل ناشطو التيار الجديد هذا الحدث ليعلنوا تبنيهم للديمقراطية كخيار وحيد لمستقبل المملكة. وهاجم د. محمد الأحمري رجال الدين والصحويين الذين سبق أن وصموا الديمقراطية بأنها بضاعة الكفّار: «المثال الأعلى للحكم هو الحكم الديمقراطي، وأن ما عداه من أنظمة لا تستحق أن تذكر في الأخبار، أي أخبار، إلا أخبار المقهورين، أو المغلوبين على أمرهم، من أهل الهوامش الفاشلة أو المتخلفة»(٥٦).

وعلّق سلمان العودة قائلاً: «لو كان أوباما في بلد عربي لوجدته في أحد مراكز الترحيل»(٥٧)، في إشارة إلى المعاملة القاسية التي يتعرّض لها الأجانب في المملكة. كان الأحمري والعودة يعلنان ـ ضمنياً ـ عن تيار جديد متفارق عن الخطاب الصحوي، يتبنّى الديمقراطية والحريات العامة، ويراهن على علاقة جديدة بالتيارات والأطياف المختلفة في المجتمع السعودي.

---

(٥٥) للاطلاع على جانب من الجدالات التي رافقت هذا التحول، انظر: نواف القديمي، **المحافظون والإصلاحيون في الحالة الإسلامية السعودية** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١).

(٥٦) محمد الأحمري، «انتصار الديمقراطية على الوثنية في الانتخابات الأمريكية،» **العصر**، ١٠/١١/٢٠٠٨، <http://www.alasr.ws/index.cfm?method = home.con&contentID = 10439>.

(٥٧) **الوئام** (٢٩ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٨)، <http://www.alweeam.com/news/news.php?action = show&id = 5610>.

وقد أُذيع الحديث ضمن برنامج «حجر الزاوية» في قناة ام بي سي، في ٢٧/٩/٢٠٠٨.

وُوجِهَ هذا الخطاب بهجوم شديد من رفاق العودة السابقين. لكن الواضح أن الرجل كان يراهن فعلياً على طيف جديد يتسع وجوده وتأثيره في المجتمع السعودي؛ طيف آمن بأن التحول الديمقراطي ومشاركة الشعب في القرار قد يكون مخرجاً من الأزمات المتراكمة في المجتمع.

لا يملك شبيبة التيار الجديد مؤسسات إعلامية واجتماعية كالتي يملكها الشيوخ، لكنهم يملكون معرفة بالعالم وأفكاراً جديدة وحماسة، مكّنتهم من استثمار ما أسماه مانويل كاسيلز بـ «قوة التدفق» (Power of Flows). حين يتمكن عامة الناس من الوصول إلى مصادر المعلومات من خلال الإنترنت مثلاً، ثم يستطيعون إعادة إنتاجها ونشرها عبر العالم، فإنهم يطلقون فعلياً القوة الكامنة في داخلهم، ويقود هذا بالضرورة إلى تبعثر عناصر القوة التي كانت متمركزة ومحتكرة في جهات أو مجموعات محددة (Flow of Power)، وحصول المهمّشين على فرصة لتكوين مصادر قوة خاصة أو أدوات نفوذ وتأثير[٥٨]. في وقت لاحق سيفرض هؤلاء الشباب أنفسهم وخطابهم على الساحة من خلال قنوات الإعلام الجديد، وسيصبحون قوة مؤثرة، استطاعت حتى الآن تقديم خطاب وطني ديمقراطي يمثل بديلاً أكثر جاذبية وأكثر استجابة لهموم الجيل الجديد.

منذ عام ٢٠٠٩ سيحمل هذا الاتجاه اسم «التيار التنويري». وفي منتصف عام ٢٠١١ سيتبنّى أول إعلان سياسي يحدد الخطوط الفاصلة بينه وبين الدولة من جهة، والسلفية التقليدية والصحوية من جهة أخرى. وقّع على البيان المسمى «نحو دولة الحقوق والمؤسسات» نحو عشرة آلاف مواطن، وافتتح بإشارة إلى التحولات التي يشهدها الوطن العربي: الثورات التي بدأها الشباب وانضم إليهم الشعب بكل فئاته ومكوناته في كلٍّ من تونس ومصر وليبيا وغيرها، تمثل نذيراً بأن المملكة، مثل سائر البلدان تواجه تحدياً جدياً، ستذهب الأمور باتجاه الثورة، ما لم تبادر الدولة سريعاً في الإصلاح والتنمية والحرية والكرامة ورفع الظلم ومقاومة الفساد.

الأسماء الخمسون الأولى في قائمة الموقّعين لها أهمية استثنائية، فهي تشير إلى قاعدة عريضة تتجاوز المجال الاجتماعي للتيار الديني، حيث يظهر بينها عدد من الناشطين الليبراليين واليساريين والشيعة، رجالاً ونساء. هذا يؤكد اهتمام صانعي البيان بتقديم خطاب يعبّر عن المجتمع السعودي بمختلف شرائحه. فيما

---

(٥٨) Manuel Castells, in: Jérôme Bindé, ed., *Keys to the 21st Century*, preface by Koïchiro Matsuura (New York: UNESCO; Berghahn Books, 2001), p. 217.

مضى كان التيار الديني يقدم نفسه كصانع أحداث وصانع رأي عام منفرد، يتوجه إلى بقية السعوديين ناصحاً وحاكماً. أما هذا البيان فيقدم موقعوه كشركاء في خطاب واحد، يدعو إلى أهداف مشتركة ويقدم طريق حل إجماعي.

سرد البيان ثمانية محاور للإصلاح، تبدأ بالدعوة إلى برلمان منتخب وكامل الصلاحيات، وفصل رئاسة الوزراء عن منصب الملك، وإصلاح القضاء وضمان استقلاله، ومحاربة الفساد الإداري واستغلال السلطة، وتشجيع إنشاء النقابات ومؤسسات المجتمع المدني، وإطلاق حرية التعبير وضمانها بالقانون، وأخيراً إطلاق سراح سجناء الرأي، والتزام الأجهزة الأمنية بالقانون في التعامل مع قضايا أمن الدولة[٥٩].

في هذه الأيام، نستطيع تمييز **ثلاثة** اتجاهات متصارعة في التيار الديني:

أ ـ **السلفية التقليدية** التي يرتبط معظمها بمؤسسة الدولة، وموقفها السياسي مرتبط بموقف الدولة.

ب ـ **بقايا تيار الصحوة**، الذي تتمحور نشاطاته حول محاربة التغريب وقضايا الاختلاط وعمل المرأة. موقفه السياسي متردد بين معارضة لما يصفه بالسياسات التغريبية التي تنفذها أجهزة الدولة، ومساند للسياسات الداعمة للعمل الديني ومؤسساته.

ج ـ **التيار التنويري** الذي يشترك مع دعاة الإصلاح السياسي في الدعوة إلى تحول سلمي نحو ملكية دستورية، تضمن سيادة القانون والحريات العامة ومشاركة الشعب في القرار السياسي. هذا يضعه بشكل طبيعي في صف المعارضة السياسية، رغم أنه لا يمارس المعارضة كعمل منظم أو يومي.

خلاصة

عالج البحث مسار العلاقة بين التيار الديني والدولة في المملكة العربية السعودية، انطلاقاً من جدلية التحالف ـ الاستقواء ـ التعارض، وكشف عن

---

(٥٩) لبعض التفاصيل حول البيان، انظر: توفيق السيف، «بعد عام على صدوره، بيان «نحو دولة الحقوق والمؤسسات» حجر زاوية في تاريخ التيار الديني السعودي،» المقال (١ آذار/ مارس ٢٠١١)، < http://www.almqaal.com/?p = 1928 >.

وانظر أيضاً نصّ البيان وأسماء الموقّعين عليه، في: < http://www.facebook.com/dawlati >.

خصوصية وضع الدين في الدولة السعودية، **قياساً بالدول العربية الأخرى، الخصوصية المنبعثة من كون رجال الدين شركاء مؤسسين للنظام السياسي، الأمر الذي أعطاهم مكانة سياسية واجتماعية لا تقارن بأي وضعية مماثلة في الوطن** العربي. رغم ذلك فإن الانفتاح على الأسواق الدولية، وتبني الدولة لخيار التحديث ـ في الجانب الاقتصادي على الأقل ـ ولّد ديناميات قادت في الدولة والمجتمع وفي التيار الديني نفسه، إلى تحولات بطيئة، لكنها عميقة.

١ ـ مسار العلاقة بين التيار الديني والدولة

عرض البحث **خمس** حقب من تاريخ العلاقة بين التيار الديني والحكومة، يبدأ كل منها بحدث شكل نقطة انعطاف:

المرحلة الأولى، بدأت في ١٩٦١ وشهدت تحوُّلاً في الزعامة الدينية من صورتها القديمة إلى مؤسسة منظمة وقوية، ونجحت بفضل قوة المفتي في الهيمنة على جميع النشاطات الدينية الرسمية، إضافة إلى جهاز القضاء وتعليم البنات.

المرحلة الثانية، بدأت في ١٩٧٩، وشهدت ظهور جيل جديد من الأتباع والزعماء، وتحول السياسة إلى انشغال يومي، كانعكاس للثورة الإيرانية، احتلال الحرم الشريف، الجهاد الأفغاني، وتأثير الحركيين العرب. تضاعف حجم المؤسسة الدينية خلال هذه الفترة وازداد الإقبال على التعليم الديني. كما اتسع نطاق الجدالات حول شرعية الدولة وعلاقتها بالدين ومطابقتها لنموذج الحكم الصالح. أهم تحولات هذه المرحلة هو توسع التيار الديني السلفي خارج نطاق بيئته الاجتماعية الأصلية (وسط نجد) بانضمام آلاف من الريفيين المهاجرين. كنتيجة لذلك فقدت السلفية سمتها التاريخية كمذهب نجدي، وفقدت وظيفتها كحزام أمن عضوي للعائلة المالكة.

المرحلة الثالثة، بدأت مع احتلال الكويت في ١٩٩٠، وشهدت تحول التساؤلات السابقة إلى اتهام للدولة والنخبة السعودية بالضلوع في مؤامرة غربية للسيطرة على المجتمعات المسلمة. ساهمت الأزمة في إبراز الجيل الجديد من رجال الدين كموجهين للرأي العام ومتحدثين في السياسة. كما شهدت ظهور «تيار الصحوة». قبل اعتقال معظم عناصره في ١٩٩٤، نجح هؤلاء الزعماء في تغيير اتجاه التيار الديني من حارس للدولة إلى ناقض لشرعيتها، من خلال نقض التصور القديم عن الدولة السعودية كنموذج للحكم الصالح المنسجم مع تعاليم الدين.

المرحلة الرابعة، بدأت مع الهجوم على نيويورك في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، وكان أبرز التحولات فيها هو قرار الدولة بتفكيك مصادر قوة التيار الديني، ولا سيما تلك التي تمكنه من لعب أدوار سياسية أو تعبوية. وتأثر بهذا القرار جميع فصائل التيار بما فيه المؤسسة الدينية الرسمية والطيف التقليدي التابع للدولة. خلال هذه الفترة جرى إدماج تعليم البنات في وزارة التربية وتغيير تشكيلة مجلس كبار العلماء ومجلس القضاء الأعلى، كما رفعت الحصانة التي تمتعت بها الهيئات الدينية مثل هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقلص أو صفي العديد من المؤسسات الدينية الأهلية، وتعرض آلاف الناشطين للاعتقال أو الفصل أو التجميد.

المرحلة الخامسة، تبلورت معالمها مع اندلاع ثورات الربيع العربي في ٢٠١١، وكان أبرز تجلياتها ظهور تيار التنوير الذي يتنكر صراحة للسلفية التقليدية مثلما يتنكر لخطاب «الصحوة». يتبنى التيار الجديد الديمقراطية كنموذج أصلح للحكم ويدعو إلى الانتقال من الحكم المطلق إلى ملكية دستورية، وقد تجلت هذه المبادئ في بيان «نحو دولة الحقوق والمؤسسات» الذي يعتبر علامة فارقة في تاريخ الدعوات الإصلاحية في المملكة.

٢ ــ التيار الديني كلاعب سياسي: هل يخدم الحراك الإصلاحي أم يعيقه؟

نظرياً يمكن للتيار الديني أن يكون مع الدولة أو ضدها. وعلى نفس المنوال فانه يمكن أن يلعب دوراً مؤثراً في تشكيل الموقف الشعبي من الحكومة. واقعياً يصعب الجزم بكلا التقديرين، على الأقل ضمن المعطيات القائمة. لا يميز معظم الناس بشكل دقيق بين رجل دين موال للدولة ومعارض لها، كما لا يتخذ معظم رجال الدين مواقف حاسمة تجاه الدولة وسياساتها.

يرجع هذا بشكل رئيسي إلى هيمنة رؤية تجزيئية للشأن العام. يساند رجل الدين الحكومة لأنها تقيم الصلاة، وتنفق على المساجد، وتدير الحج، وتحترم المناسبات والشعائر الدينية. ويغفل عن قضايا الاقتصاد والسياسة الخارجية والقانون. رجل الدين السعودي ـ في الأعم الأغْلب ـ أقرب إلى العوامية في التفكير، منشغل باليوميات وسلوكيات الأفراد، ولا تشكل السياسة في المستويات الكبرى موضوع اهتمام له. وهو، بهذا، لا يختلف عن الأغلبية الساحقة من عامة الناس. إن غياب حياة سياسية أهلية، وغياب مجتمع مدني حديث ومنظم، عامل رئيسي وراء فقر الثقافة السياسية في المملكة، ويتأثر بهذا رجال الدين وعامة الناس على حد سواء.

أشرنا، في الصفحات السابقة، إلى أن جميع رجال الدين ـ سوى عدد قليل ـ مرتبطون وظيفياً ومعيشياً بجهاز الدولة من خلال المؤسسة الدينية الرسمية. لكن عدا الجانب المعيشي، فإن كثيراً من رجال الدين، ولا سيما في المستويات الوسطى والعليا، يستمدون نفوذهم من مواقعهم الوظيفية أو من علاقتهم المتينة برجال الدولة، وهم يستخدمونها لزيادة رأسمالهم الاجتماعي. بعبارة أخرى فإن رجل الدين مضطر ـ بحكم المعيشة أو بحكم مكانته الاجتماعية ـ إلى العيش في ظل الدولة. وفي ظروف الأزمة تعمل الدولة بجد على تفعيل دورهم المساند لها وتعاقب المترددين، وهذا ما حصل لآلاف منهم ومن الناشطين خلال العقد المنصرم.

لهذين السببين، أي فقر الثقافة السياسية والارتباط المعيشي والاجتماعي بالدولة، فإن التيار الديني كان مسانداً نشطاً للدولة، أو ـ على الأقل ـ عامل تثبيط لمحاولات المعارضة النشطة، كما حصل خلال الأزمة التي عرفت بـ «ثورة حنين» في آذار/مارس ٢٠١١. تغير هذا الموقف مشروط بعوامل أخرى، أبرزها تبلور «دوائر مصالح» بديلة، قد تكون ثمرة لتحولات إقليمية ـ مثل صعود الإخوان والسلفيين في مصر وسورية مثلاً ـ أو تغير اتجاهات الرأي العام المحلي كرد فعل على سياسات حكومية أو تحولات إقليمية.

٣ ـ انقسام التيار الديني وتأثيره المحتمل في السياسة على المدى القصير

اعتبر زعماء «الصحوة» وفاة الشيخين عبد العزيز بن باز (١٩٩٩) ومحمد بن عثيمين (٢٠٠١) نهاية لعصر الآباء الكبار للتيار الديني السلفي، ونهاية لحلم الوحدة بين أطياف التيار[٦٠]. هذا العامل إضافة إلى تغير سياسات الحكومة وتصاعد الضغط الدولي ـ الأمريكي خصوصاً ـ على الحكومة لكبح التشدد الديني، أدى إلى تفكيك متسارع للنظام القديم شبه الأبوي داخل التيار الديني، وفتح الباب أمام ظهور أفكار جديدة وزعامات جديدة تشق طريقها من خلال إعلان التعارض مع القوى السائدة. أدى هذا التحول دوراً مزدوجاً: وفر فرصة لبروز اتجاهات سياسية جذرية، وفرصاً مماثلة لشخصيات تسعى إلى الاستيلاء على النفوذ الاجتماعي لكبار رجال الدين، من خلال التماهي مع الدولة والتحالف مع رجالها. على المسار الأول نجد مثالاً في الشيخ يوسف الأحمد الذي انتقل من

---

(٦٠) محسن العواجي، في حديث لصحيفة **البلاد**، ٤/ ١/ ٢٠٠٢، نقلاً عن موقعه الشخصي:
< http://www.mohsenalawajy.com/ar/index.php/2009-12-05-13-19-49/93-1 >.

التركيز على التغريب ومكافحة الاختلاط وعمل المرأة، إلى تبني قضايا المعتقلين السياسيين، وتنظيم اعتصامات أمام وزارة الداخلية للمطالبة بالإفراج عنهم، الأمر الذي أودى به إلى الاعتقال في تموز/ يوليو ٢٠١١[٦١].

مثل هذه المواقف تفرض على أتباع التيار والناشطين فيه مفاصلة، تتعلق مبدئياً بموقفهم السياسي ـ مع الدولة أو ضدها ـ لكنها تصيب في وقت لاحق التبرير الديني ـ الاجتماعي للموقف المختار. لاحظنا مثلاً أن عدداً ملحوظاً من الناشطين الذين وقفوا مع الحكومة في آذار/ مارس ٢٠١١، وقدموا تبريرات دينية وسياسية لهذا الخيار، مالوا بعد اعتقال الشيخ الأحمد إلى التعبير عن يأسهم من الإصلاح في المدى المنظور. وهو موقف يضعهم في خانة المعارضين. وعلى العكس فان عدداً من رجال الدين والناشطين الذين صنفوا سابقاً في خانة الإصلاحيين، قرروا السكوت والانصراف إلى انشغالاتهم الوظيفية بعد قرار رسمي بمنع القضاة من إصدار بيانات، أو المشاركة في وسائل الإعلام[٦٢].

في ظني أن الاتجاه إلى المفاصلة سيكون أكثر شدة بين الناشطين الذين بقوا أوفياء لتيار الصحوة وخطابه؛ ذلك أنه يتعرض دون غيره لحالة جمود في تكوينه البشري. زعماء هذا التيار يتقدمون في العمر ويميلون إلى نهج حياتي محافظ ونخبوي، وليس ثمة زعماء جدد يحلون محلهم. إنه أشبه بحركة شعبية من دون قادة شعبيين. أظن أن جانباً من هذا التيار سيتخلى عن السياسة على المدى القصير، وسيستبدلها بنشاط ثقافي، يستهدف في المقام الأول تطوير رؤى جديدة حيال التحديات التي فرضها الربيع العربي.

من ناحية أخرى، يتأثر هذا التيار بشدة بصعود السلفية السياسية خارج المملكة، ولا سيما في مصر واليمن. دخول السلفيين المصريين ـ خصوصاً ـ الحياة السياسية عبر الطريق الديمقراطي عزز حجج الداعين إلى قبول الديمقراطية كنموذج صالح للحكم. حتى وقت قريب كان هؤلاء يعتبرون الديمقراطية نموذجاً نصرانياً ومدخلاً إلى سيطرة الثقافة الغربية على عقول المسلمين. في أيار/ مايو ٢٠١٢ عقد فريق رئيسي من هذا التيار اجتماعاً في الدوحة برئاسة الشيخ

---

(٦١) اطلق سراح الشيخ يوسف الأحمد في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٢ بموجب عفو خاص كما قيل.

(٦٢) حول هذا القرار، انظر صحيفة **الوئام** الإلكترونية (٦ أيار/ مايو ٢٠١٢)، <http://alweeam. com/archives/126161>.

ناصر العمر، ضم أبرز ناشطي التيار في المملكة ودول أخرى، وكانت الديمقراطية محور النقاش فيه. مثل هذه النقاشات ستقود ـ من جهة ـ إلى اتساع الشريحة المؤمنة بالديمقراطية من جهة، وتعزز ـ من جهة أخرى ـ مركزية القيادات السلفية العربية على حساب نظيرتها السعودية. وسيؤدي كلا الاتجاهين ـ على المدى القريب ـ إلى اتساع الفجوة بين تيار الصحوة والحكومة.

٤ ـ التيار التنويري وحدود تأثيره

رغم أن الموقف العام للتيار التنويري يضعه في صف المعارضة، إلا أنه من المبكر القول إنه يشكل قوة شديدة التأثير في الوضع السياسي العام. ثمة قضايا رئيسية لا تزال غير محسومة عنده، من بينها الموقف من الأطراف الوطنية الأخرى، ومن حقوق المرأة والأقليات. بالنسبة إلى من يعرف رجال التيار، فقد يجد هذه الأمور محسومة عندهم. لكن الواضح أيضاً، أنهم يتجنبون التعبير الصريح عن مواقفهم حيالها، حرصاً على علاقاتهم ببقايا تيار الصحوة، أو خوفاً من خسارة جمهور لا يزال في منتصف الطريق بين خطاب الصحوة القديم والخطاب التنويري الجديد. لا يزال هذا التيار أقرب إلى حراك اجتماعي شبابي، يعبر عن نفسه بشكل رئيسي من خلال نشاطات ثقافية، ويخوض معارك ثقافية مع التقليديين والصحويين. ولم يصل بعد إلى مستوى الحراك المنظم والمتبلور. انضمام الشيخ سلمان العودة إلى هذا التيار يمثل دعماً قوياً، فهو اليوم من أكثر رجال الدين مصداقية. لكن من المستبعد أن يُقْدم العودة على حرق المراحل. ثمة كثير من القيود التي تشده إلى تاريخه ومصادر قوته التقليدية، ولا أظنه سيفرط فيها، ما لم يحدث تحول كبير في الواقع الاجتماعي أو السياسي القائم.

مع كل هذه التحفظات، فإن التوسع السريع لهذا التيار يوحي بأن خطابه قد نجح في تحقيق اختراق كبير، وأنه يقنع شرائح متزايدة من الجيل الجديد، الأمر الذي يشجع على الاعتقاد بأنه سيكون لاعباً مؤثراً في أي حراك أهلي قادم.

تعقيب

مضاوي الرشيد(*)

ـ ١ ـ

يرصد الباحث المراحل التي مرت بها علاقة الدولة السعودية بالدين في منتصف القرن الماضي إلى المرحلة المعاصرة، ويلخصها في:

١ ـ مأسسة الدين من خلال تأسيس بيروقراطيات متفرعة ومتشعبة تابعة للدولة، ومعتمدة عليها، لإثبات وجودها على الساحة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

٢ ـ تحولات السبعينيات التي أدت إلى تصعيد استعمال الدين كذراع، **أولاً**، للسياسة الخارجية السعودية، و**ثانياً**، كأداة لتثبيت سيطرة النظام على المجتمع من خلال المؤسسات التعليمية.

٣ ـ بداية الانشطار للحيّز الديني بعد عام ١٩٩٠، حيث ظهرت تيارات تطالب بالإصلاح السلمي، وأخرى استعملت العنف لفرض أجندتها على الدولة، بعد أن تمكّنت من الاستئثار بالرأي العام، واستعمال أساليب تعبوية تنفي إسلام الدولة، وتطالب بتغيير نمط العلاقة بين الدين والدولة.

٤ ـ قرار الدولة بعد ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ بتقليم المد المجتمعي والأفقي للتيارات الدينية المسيسة، خاصة بعد تفاقم أزمة الإرهاب على الساحة السعودية.

(*) أستاذة علم الأنثربولوجيا الديني، في قسم اللاهوت والدراسات الدينية، كلية الملو، جامعة لندن.

٥ ـ مرحلة ما بعد الثورات العربية، حيث تبلور أكثر وضوحاً التيار المنادي بالإصلاح السياسي السلمي والمنادي بالملكية الدستورية.

يختم د. توفيق السيف بعرض لتيار يسمّيه «التيار التنويري» ومدى قدرته على استيعاب المطالبة بالإصلاح السياسي والتجاوب مع المطالب الشعبية والتعبير عنها. ورغم تسارع عملية تبلور هذا التيار، إلا أن د. السيف يصفه بأنه ما زال متردّداً، غير قادر على التعاطي مع التعددية السياسية والطائفية. فمن خلال رصد حراكه، يظل التيار متردداً في موضوع المرأة والأقليات في محاولة عدم خسارة جمهوره العريض الذي يظل مرتبطاً بالصحوة القديمة وأعلامها. ويستشرف مواقف الشيخ سلمان العودة، عميد هذا المسمّى بالصحوي سابقاً، من خلال كتاباته السابقة وأطروحاته المتلفزة، ويصف تردّده كقطب مهم لا يريد حرق المراحل. ويتنبأ د. السيف بأن لهذا التيار مستقبلاً كلاعب مهم في الحراك السياسي القادم.

ـ ٢ ـ

يتميّز بحث د. السيف بوضوح السرد التاريخي للأحداث، وترتيب المراحل المتلاحقة، التي تزامنت مع خضّات ومفاصل آنية أدت إلى تحولات مهمة في علاقة السياسة والدين في المملكة. وسأعرض بعض الملاحظات، التي في جملتها، لا تنتقص من قيمة البحث، بل تحاول توسيع النقاش ليشمل مفاصل مهمة في تحديد العلاقة بين الديني والسياسي، وتأصيل مساراتها الماضية والحاضرة والمستقبلية:

١ ـ من أهم التحولات التي طرأت على الوهابية تحولها من فكر وموقف ديني فقهي صرف إلى مشروع قومية دينية تسمّى (Religious Nationalism) تحت مظلة الدولة، التي كانت تطمع إلى بناء دولة من دون توفر قومية مشتركة أو فكر قومي جامع. فكما روّجت أنظمة عربية منذ الخمسينيات لفكر قومي علماني، روّجت السعودية لهوية جامعة (Universal) دينية كانت، وما تزال، تعاني ثغرات الفكر القومي بشقيه الديني والعلماني. فعالمية الإسلام الخطابية فشلت في تحديد هوية وطنية، وظلت مشغولة بتصدير الإسلام كتعويض عن خلل محلي هو عدم القدرة على استيعاب التعددية الدينية والثقافية لشعب الجزيرة العربية الذي دخل نطاق الدولة لحظة تأسيسها. ففرضت الدولة قومية دينية محدودة على مساحات بشرية شاسعة كانت تفتقد فكراً قومياً، وتتمرغ بفكر ضيق وهويات تعتمد على المنطقة، والدين، والقبلية، والعائلة. . . إلخ، ورغم مشاريع الصهر التربوي والمظهري والآلة الإعلامية التي

تشيد بالوطن، إلا أن المحاولات القومية الدينية فشلت في تأصيل مشروع وطني، وولاء للوطن، بعيداً عن الولاء للأسرة الحاكمة كمقياس لصهر المناطق والأقليات؛ فلحمة الدم والطائفية ظلت قائمة تتنافس في تقديم الولاء للأسرة، كمعيار لوطنيتها، مما أدى إلى خلل في ممارسة الخطاب الديني وفرضه على الجميع. وعملية الصهر جاءت فوقية استعلائية تشكك في ولاء الجميع ودينهم لتفرض نفسها كخيار وحيد عندما تضع المجموعات البشرية نفسها على خريطة الوطن.

٢ ـ من أهم التحولات الدينية السياسية تطعيم الحيّز الديني بخطاب مستورد من الخارج جاء به القادمون، جبراً أو طوعاً، إلى الساحة السعودية، مما أعطى النظام ومؤسساته الدينية شرعية خارج حدود السعودية، بينما ظلت المؤسسة الدينية تحتكر المبادرة لفترة ما، لكنها بعد ذلك وجدت نفسها في مرحلة معولمة سابقة لأوانها. فدين قروي لم يستطع بعد أن يستغل عالمية الإسلام وتعدديتها، وظل يدور في حلقة ضيقة تضمن له الهيمنة على الفكر والممارسة. ونشأ تحت هذا الخطاب مشروع هيمنة مناطقية دينية فرضت نفسها، ليس فقط على السعودية، بل على المنطقة العربية والإسلامية، وهاجرت إلى أوروبا والعالم الآسيوي والأفريقي من دون أن تضمن احتواء المختلف معها محلياً على مستوى الفقه والطائفة.

٣ ـ افتراضية د. السيف أن هناك إسلاماً تنويرياً تعتمد على وجود إسلام ظلامي من دون تسميته كتيار متأصل في السعودية. ومن ميزات هذا التيار على أنه تيار لم يستطع، بعد، أن يتخلص من عقدة الجمهور، وسوط السلطة التي ترى فيه خطراً عليها تحاول احتواءه عن طريق القمع تارةً، وطريق المغازلة تارةً أخرى. وظلّ هذا التيار محصوراً في نخب ثقافية ودينية، رغم أن خطاب بعض إعلامه تجاوز محدودية الفكر الديني. ومن الأفضل الإشارة إلى هذا التيار على أنه بناء ما بعد الإسلاموية المنظمة المؤطرة بأحزاب أو تيارات (Post-islamism). وهو تيار يكبر خاصةً بعد الثورات العربية، حيث تتشظى التيارات الإسلامية القديمة الإخوانية والسلفية والجهادية في عصر ما بعد الحداثة. ومن أهم سمات هذا التشظي للتيارات تجاوز البطل المخلص وعقدته، ويتحول من تيار عمودي، مرتبط بإعلام ورموز معروفة إلى تيارات أفقية تخترق المجتمع من خلال التكنولوجيا المعلوماتية والاتصالية، ولا تعتمد على وضعية شخص أو أشخاص، بل على كاريزما الجمهور الأفقي. فاليوم، تفتقد التيارات الإسلامية كاريزما القائد المخلص، وترتكز على تعددية في الطرح والنقاش تتجاوز قدرة الرموز والأعلام على حصر النقاش والطرح في مشروعها، وجميع الرموز التنويرية، أو حتى

الجهادية، تعتاش على كاريزما الماضي من دون أن تستطيع تجديد شعبيتها أو طرحها؛ فالجمهوري شعبها في تحرره من القيود القديمة والخطاب الإسلاموي القديم الذي أصبح كليشيهات تستهلك إعلامياً وعالمياً.

٤ ـ إن كان للتيار التنويري، الذي يرصده د. السيف، من مستقبل، فهو يعتمد على تبني الخطاب المفتوح تجاه المرأة والأقليات والتعددية الدينية وشفافية الطرح وعدم التهرب من المسؤولية في لحظة حرجة.

حتى هذه اللحظة ركّز التيار الإصلاحي على تجزئة الحقوق، وأثبت عدم القدرة على قيادة مشروع سياسي إصلاحي لما يواجهه من خطر على نشاطه من قبل النظام والقمع المستمر، وعدم القدرة على التواصل الاجتماعي العريض مع شرائح شبابية متنوعة.

خلاصة

تعطي ورقة د. السيف رصداً واقعياً للحالة السعودية، لكنها تحتاج إلى توثيق مستقبل التيار التنويري بصورة أكثر دقة: تعتمد على بحث ميداني يستطيع أن يقيس مدى تجاوب المجتمع مع طرحه، إلى التقصير الذي رصده السيف وعوائقه البنيوية على صعيد المجتمع السعودي. ومن أهم سمات هذا المجتمع اليوم:

١ ـ انشطاره وانقسامه على ذاته تحت سيطرة الحكم التسلطي الذي نجح، حتى هذه اللحظة، في نفي الخطاب الإصلاحي والحراك السياسي، واستبدال هذا الحراك بحروب ثقافية تتمركز بها مشاكل الهوية والاختلاط بين الجنسين، ومخاوف الغزو الثقافي الخارجي، ورفض التعددية المذهبية والمناطقية، وحتى الثقافية. فتأجل ملف الإصلاح السياسي في ظل طفرة نفطية آنية، ورغم الفقر والبطالة والاعتقال وتهميش المرأة وقمع الأقليات واعتقالات في صفوف الأكثرية لم يتحد المجتمع السعودي بعد على سلسلة من المطالب الإصلاحية السياسية.

٢ ـ إبعاد الشباب عن الساحة السياسية والجدل الإصلاحي، بل تجريم الشباب واتهامه وإشغاله الوظيفة والاستقرار الحياتي والمعيشي، مما أجّل المواجهة بينه وبين النظام من جهة، ومن جهة ثانية، بينه وبين مجتمعه الذي يشترك مع النظام في تهميشه وتجريمه، خاصة المقولات الرسمية والدينية التي تراه قنبلة موقوتة تتجه نحو الإرهاب تارة، وتتجه نحو الفساد الأخلاقي تارة أخرى.

ومن الأكثر دقة اليوم أن نصف التيار الإسلامي التنويري بأنه تيار إسلامي

ما بعد الحداثة، حيث نجد فيه السمات التالية: **الابتعاد عن خطابات الجهاد العنيف والفكر السلفي السلطاني السعودي، واتباع استراتيجيا جديدة في الحراك ضد الأنظمة، ومنها النظام السعودي، وقد اضطر هذا التيار التنويري إلى إعادة** صياغة ذاته تحت ضغوط المرحلة التاريخية الحرجة، خاصة بعد ٩/ ١١؛ فركّز التيار بخطابه الجديد على المزاوجة بين **التدين والحقوق ـ الإيمان والحرية** ـ فتوجّه **إلى المستقبل، وليس إلى الماضي.**

واعتماده على مرجعية الإسلام العربي لا ينفي حرية الفرد والاختيار، كذلك رغبته في المزاوجة بين الحداثة والإسلام؛ فهو يصبو إلى مجتمع (مسلم ـ ديني) ودولة مدنية في آن واحد. والحاضنة الأولى له ليس مجلس منظّري الحزب الإسلامي، أو مسجد عالم الدين المسيس، أو شاشة التلفاز المعولة، بل هو مساحات التواصل الاجتماعية الجديدة وشلل الشباب المتجددة ومقاهي المراكز التجارية المتشعبة، حيث لا خطاب يهيمن، بل حوارات ونقاشات حادة حول الشأن العام، والحرية الفردية، وحقوق المرأة والأقليات، والفساد العام، وغيره من مشاغل الشباب التي تتزامن مع مشاكلهم في الانتقال إلى مرحلة الاستقرار العائلي والأمن البشري. وهذه المرحلة التي قد يطلق عليها ما بعد الإسلاموية، لن تكون نهاية للتيارات الإسلامية، بل هي بداية لمشروع مخضرم يفسح المجال للشبيبة للانخراط في العمل السياسي من دون طرح خيارين منفصلين لا يلتقيان: خيار العلمانية، بنمطها الغربي، وخيار الإسلاموية المطيعة والمدجنة أو الثائرة العنيفة. فهو خيار ثالث بدأ يتبلور، بصورة واضحة، في بعض البلدان العربية ما بعد الثورات، وهو بلا شك في طريقه إلى التبلور في الدول التي تأجلت فيها المواجهة مع الأنظمة القمعية، كالسعودية.

وإن كان هناك خطرٌ على النظام السعودي، فهو لا يأتي من القيادات الإسلامية القديمة، أو من التيار الجهادي العنيف، بل من تجارب المجتمعات العربية ما بعد الثورة المتمثلة بتيار «الإخوان المسلمين» المصري، وفروعه العالمية، ومن التيار السلفي الذي بدأ يتعاطى مع الديمقراطية والتعددية ويدخل في نطاقها وينخرط في مؤسساتها. وكلاهما تياران محاصران في السعودية لأن النظام انتبه إلى خطر الشرعية الإسلامية، المطعمة بخطاب الحقوق المدنية والسياسية، وإيجابيات الحراك السياسي السلمي. وحتى هذه اللحظة، يحاصر النظام السعودي هذه التيارات القديمة المتجدّدة حتى لا يفقد السيطرة على خطابه الذي احتكر الإسلام لمدة أكثر من ٨٠ عاماً.

المناقشات

١ ـ عبد الخالق عبد الله

ورقة د. توفيق السيف غنية في الردّ التاريخي والبيانات والأرقام حول عمق تغلغل المؤسسة الدينية في المجتمع السعودي، فالورقة تشير إلى وجود ٢٥٠,٠٠٠ موظف في المؤسسة الدينية، يشكّلون ٢٥ بالمئة من إجمال الموظفين في الحكومة السعودية، كما توظف مراكز تحفيظ القرآن البالغ عددها ٢٥,٠٠٠ مركز، ٢٦,٥٠٠ موظف، وتضم ٦١٥,٠٠٠ طالب. والسعودية قامت بتوظيف ١٤٠,٠٠٠ مؤذن وإمام مسجد في ٧٢٠٠٠ مؤسسة منذ عام ٢٠٠٨. كل هذه البيانات تشير إلى عمق العلاقة بين المؤسسة الدينية والدولة، وتداخلهما، خاصّةً أن هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لها ٤٧٠ مكتباً في أنحاء السعودية.

لكن، رغم التشدّد الديني وتغلغل المؤسسة الدينية في السعودية، إلا أن استطلاعات الرأي الأخيرة أيضاً تشير إلى أن السعودية ليست أكثر البلدان العربية تديّناً، وهذا يأتي على عكس الانطباع عن تديّن المجتمع السعودي في الخارج. فالسودان وموريتانيا، وحتى لبنان، أكثر تديناً من المجتمع السعودي، وفق استطلاع عام ٢٠١١ للمركز العربي للدراسات.

سؤالي هو: ما الذي تعنيه هذه الحقائق؟ هل التديّن مفروض فرضاً على المجتمع السعودي، خاصةً أن استطلاعات الرأي أيضاً تشير إلى أن مدينة كمكّة المكرّمة أقل تديناً من مدينة بعيدة كالجوف، وهو أمر متسق مع حقيقة أن أهل المدن الدينية أقل تديناً مما يُعتقد.

سؤالي الآخر هو حول مفهوم «خادم الحرمين» الذي لم يتطرّق إليه الباحث، رغم أهميته الدينية الرمزية: ما هو أصله التاريخي وتأصيله الشرعي، وهل له وجود في التاريخ الإسلامي، وكيف يختلف عن لقب أمير المؤمنين،

والخليفة، والمرشد العام، وولي الفقيه، وما إلى ذلك من الألقاب الدينية؟

٢ ـ عبد الصمد بلكبير

هذه حالة نموذجية لإبراز الطابع الجدلي لعلاقة الأيديولوجيا الدينية (وليس الدين) بالدولة (= السياسة)، وبالتالي الطابع الحركي للعلاقة، والتأثير المتبادل بين الحقلين.

موضوعياً وتاريخياً، لا يمكن اليوم أو في الأمس القريب وجود دولة دينية بالمعنى الدقيق للمصطلح. فكل دول «زمن العالم» هي حديثة، وتستعمل الأيديولوجيا الدينية لخدمة تلك الحداثة، وليس العكس.

هنالك فرق في علاقة الحقلين في المملكة بين مرحلة التأسيس، حيث كانت ايجابية، والوضع اللاحق حيث أصبحت سلبية.

عند التأسيس استعمل المؤسسون الأيديولوجيا الوهابية لخدمة هدف واضح الأهمية، ألا وهو الوحدة والتوحيد: لقبائل وعشائر، لجغرافيا واسعة جداً، لمعتقدات وثقافات (وثنية/ سحرية/ عبادة الشخصية/ التصوف/ متنقلة. .) ما سمح بجميع ذلك وغيره هو أن الجذور الفكرية للوهابية كانت التيمية التي هي حركة إصلاحية تجديدية في إسلام العصر الوسيط.

هذا اللقاء والتواصل، وحتى التحالف، بين الدين والدولة، هو ما تمكّن العرب بواسطته من تحقيق النجاح الوحيد الكامل في التاريخ العربي المعاصر.

القدامة في هذه الحالة خدمت الحداثة (الوحدة)، وليس العكس.

المغرب مثلاً، وهو فقط ثلث مساحة السعودية، لم يحقق وحدته الترابية، ولا تحرير بعض ثغوره حتى يومه، فقارن (؟!)

بالمناسبة، فإن الصهيونية المعاصرة استفادت من تجربة العلاقة تلك في السعودية ونجحت، وإن لأهداف استعمارية في توظيف الدين في التوحيد والتوطين وربط اليهود بالأرض والفلاحة، وليس التجارة والترحال. . .

علينا لذلك أن نتوقع أو نرجو من الحركات الإسلامية اليوم أن تنجز بتوظيف الدين هدف الوحدة القومية الذي هو مطلب وشرط لكل حداثة ممكنة ومطلوبة، أقصد التنمية والديمقراطية. . . إلخ.

٣ ـ رفعت سيد أحمد

مع التقدير الكامل لورقة الباحث، إلا أن لي عليها ملاحظات:

أ ـ من غير الواضح في الورقة تأثير علاقة الدين بالدولة في أجواء الثورات العربية داخل السعودية، ولماذا لم يصل إليها هذا الربيع العربي؟ ثم لم يتعرّض الباحث للدور الخطير الذي أدته السعودية في تدمير الثورات الحقيقية وتحويلها إلى ثورات أمريكية خالصة (مثلما هو الحال في مصر) وتنكيل الأوطان وتدميرها إلى حدّ احتلالها، مثل البحرين وسورية.

ب ـ المؤسسة الوهابية، على عكس ما انتهى إليه الباحث، سوف تستمر مستقبلاً، فهي بالنسبة إلى السعودية تمثل الأداة الأهمّ (بالإضافة إلى المقدسات الحجازية ـ من مكة والمدينة)، ومن هنا كان زيادة الدعم المالي لها ليصل إلى ٨٥ مليار دولار في ٢٥ عاماً.

ج ـ لم يبرز الباحث انعكاس صراع أحفاد بن عبد العزيز، وفي مقدمتهم بندر بن سلطان (النجم الأمريكي الصاعق)، في سماء السعودية، وفي زمن الثورات، وهو الملقب ببندر بوش لعلاقاته الوثيقة والخطيرة مع واشنطن. إن انعكاس هذا الصراع على المؤسسة الدينية وتطوير دورها (وليس إلغاؤه)، وتوظيف هذا الدور من أجل خدمة الاستراتيجيا الأمريكية والإسرائيلية في المنطقة. ونحسب أن هذا الصراع هو الحاكم لكل شيء في المملكة بما فيها علاقة الدين بالدولة.

د ـ لم تشر الورقة إلى ما يجري في المنطقة الشرقية تجاه الشيعة، وما يجري هناك من حراك شيعي، وانعكاس ذلك على قضية الدين في الدولة وتأثيراتها السلبية، وهل للإجراءات هناك تأثير مستقبلي في السعودية بما يؤدي إلى تفكيكها أو إلى انتشار فعل التغيير في مجمل البلاد؟

٤ ـ حسن حنفي

لديّ خمس ملاحظات:

أ ـ جميل أن نتناول الملكيات العربية بالتحليل، وليس فقط الجمهوريات، بعد أن كانت «تابواً»، فهناك دراسات عن المغرب، وليس الأردن أو نظم الإمارات والسلطنات والدول؟

ب ـ الأوراق المقدمة اليوم وستقدم غداً هي دراسات حالات مصر وليبيا وتونس والمغرب والمسلمين في السويد. فهل دراسة الحالة تتضمن بالضرورة المنهج التاريخي الذي يعطي معلومات تاريخية، ولكن لا يعطي الدلالات بالنسبة إلى قضية العلاقة بين الدين والدولة؟ أليس المنهج البنيوي أفضل لمعرفة بنية هذه العلاقة والمواقع التي تجعلها تتطور إلى بنيات أخرى؟

ج ـ في تحديد العلاقة بين الدين والدولة، ما دور الوهابية والعائلة ودرجة الوعي السياسي للمواطن السعودي، والانشغال بالتجارة وجمع الثروة؟

د ـ السعودية تعتبر نموذجاً للعلاقة بين الدين والدولة، في تطبيق الشريعة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي تستعمل أداة للعنف الاجتماعي.

هـ ـ الشباب الجديد وما يمثلونه من تنوير، هل هم تطور طبيعي للداخل، أم أثر للخارج العربي والغربي؟ وهناك المهاجرون السعوديون الذين يمثلون تياراً أكثر جذرية. وما الرأي في كل التيارات في القواعد الأمريكية في شرق السعودية أو التوتر مع إيران؟ ولماذا لا يستعمل الحوار مع جماعات العنف، مثل جهيمان العتيبي والاستيلاء على الحرم الملكي وجماعة القاعدة؟ ألا ينشغل الجميع بالسلطة والثروة؟

٥ ـ جهاد الزين

إضافة إلى الأسئلة التي طرحها الذين سبقوني، لديّ بعض الإضافات:

أ ـ مفارقات القوة في الوضع السعودي، أكانت داخلية أم خارجية، هي مفارقات أكبر من مفارقات الضعف، وآخرها المدهش والحقيقي أن هذا النظام هو في القيادة الرئيسية للثورات العربية، وقد عاصر ثلاثة أجيال من الأنظمة العربية، وساهم في القضاء على جيلين منها، هما: الهاشمي ثم الناصري في مصر حتى عشية الثورة. وقد أظهر استطلاع للرأي نشره د. عبد المنعم سعيد في معرض مساجلته في **الأهرام** حول خطر الانتخابات قبل الثورة، بل عشية الثورة، أن ٤٨ بالمئة من المجتمع المصري كان يريد أن يعيش على النمط السعودي. فأية مصادر قوة داخلية أو خارجية للنظام السعودي؟ هذا هو السؤال أكثر مما هو سؤال عن مصادر الضعف.

ب ـ واجه النظام السعودي منذ عام ١٩٧٩ منافسة نماذج مسلمة دينية، وتحديداً عبر الثورة الإيرانية. لكن في الحصيلة نجح هذا النظام أو ساهم في عزل

عميق للنظام الإيراني في الوطن العربي. الآن هو يواجه منافسة من نماذج دينية في المجال السنّي، كـ «الإخوان المسلمين».

ج ـ أثني على ملاحظة الباحث والمعقّبة حول أهمية التطور الديمقراطي للتيارات السلفية في كونه تطوراً إيجابياً، لكن تأثيره لا زال احتمالاً في المشهد العربي الراهن، ولا سيما لجهة ارتداد تأثيره في «مرجعيته» السعودية.

٦ ـ دارم البصام

أودّ أن أتناول بالتحليل، ولو باقتضاب، جانباً مهماً أهملته الورقة في تحديد مسار العلاقة بين الحكم والمؤسسة الدينية في العربية السعودية، ألا وهو العامل الخارجي، إقليمياً ودولياً، وعلى محوري المخاطر والفرص.

ويستدعي ذلك أن نقوم بعملية تحقيب للتاريخ القريب كي نتدارس طبيعة التغيّرات التي طرأت على تلك العلاقة نتيجة لأثر العامل الخارجي. وفي نظري هناك خمس محطات تأريخية جديرة بالملاحظة.

أ ـ بروز حركات التحرر العربية، ونشوب الثورات والانقلابات العربية التي شهدها الوطن العربي في خمسينيات وستينيات القرن الماضي، بدءاً بثورة يوليو في مصر عام ١٩٥٢.

ب ـ الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩.

ج ـ سقوط حائط برلين وانهيار المعسكر الاشتراكي عام ١٩٩٢.

د ـ أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١

هـ ـ ثورات الربيع العربي، بدءا من بدايات عام ٢٠١١.

ويمكن القول إن توثيق عرى التحالف بين الحكم والمؤسسة الدينية في المملكة، وفق مبدأ التشارك، قد تعزز بعد ثورات القرن الماضي التي شهدت انهيار الشرعية الملكية في كل من مصر والعراق وليبيا واليمن، حيث تم استبدالها بالشرعية الثورية التي تتبنى شعار «التغيير». وقد كان رد الفعل المباشر في المملكة هو تأكيد شرعية السلف الصالح الذي ينظر إلى التغيير كبدعة وخروج على الشريعة، ويدعو إلى ضرورة الحفاظ على الوضع القائم. وقد عملت المؤسسة الدينية في هذا الإطار إلى تكثيف إدخال الدين في الحياة اليومية للمواطن السعودي وتوظيفها كآلية دفاعية وكهوية جماعية.

أما الثورة الإسلامية في إيران في نهاية السبعينيات، فقد كانت مفصلاً تاريخياً آخر في تحديد تلك العلاقة، حيث كانت بمثابة تهديد مباشر للحكم في مسألة أحقية الوصاية على الدين الإسلامي بعد أن أعلنت إيران صراحةً عن استراتيجيتها للعالم الإسلامي الثائر، وهي تصدير الثورة، والوصول إلى القدس مروراً بالعراق. وفي نظري، فقد كانت هذه المحطة هي بداية دعم الإسلام السياسي السنّي في مواجهة الإسلام السياسي الشيعي، ومن تجليات تلك المرحلة إضفاء لقب خادم الحرمين الشريفين على الملك في مواجهة لقب آية الله والمرجع الإسلامي الأعلى. ولعلّ الأهم من هذا هو سعي المملكة إلى تأسيس وتمويل شبكة من التنظيمات في العالم الإسلامي (حكومية وغير حكومية) تحت مظلة الهوية الإسلامية السنّية الجامعة، أو بتعبير آخر، تصدير الإسلام السنّي كرد فعل على تصدير الإسلام الشيعي. وقد كان للمؤسسة الدينية في السعودية، ولما يزل، دور فاعل في إدارة تلك التنظيمات.

من جانب آخر، دفعت الثورة الإيرانية بالمملكة إلى الدخول في معركة التأثير في النظام الإقليمي والدولي بشكل يقلل من إمكانية تعاظم الدور الإيراني، وخاصةً في منطقة آسيا الوسطى وباكستان وأفغانستان. وقد كان للمؤسسة الدينية الدور الواضح في تجنيد السلفيين الجهاديين لمحاربة وجود الاتحاد السوفياتي في أفغانستان، ومن جانب آخر دعم العراق في حربه ضدّ إيران (العدو الفارسي والمجوسي، كما أُطلق عليه).

وفي الحديث عن تأثير سقوط حائط برلين، وانهيار المعسكر الشرقي، فقد كان بمثابة إعلان النصر على الشرعيات الثورية، وعلى حركات التحرر ذات الصبغة العلمانية. وقد ساعدت هذه المحطة التاريخية على زيادة مساحة التحالف بين المؤسسة الدينية والحكم في المملكة. ومنذ ذلك الوقت، جرى التفكير في الاتجاه نحو التأثير في شرعيات الأنظمة العربية، والترويج للإسلام السياسي كبديل للشرعيات ذات التوجه العلماني، وذلك عن طريق إنشاء القنوات الفضائية للقيام بعملية الإرشاد والتعبئة، إضافةً إلى تمويل تلك الحركات وتشبيكها إقليمياً عن طريق منظومة من الدعاة التقليديين والمحدثين.

وإذا ما تدارسنا أثر أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، فقد كانت تلك الأحداث بمثابة الانعطافة في علاقة الحكم بالمؤسسة الدينية في المملكة، حيث ثبت بأنها لم تعُد متجانسة، وأن هناك شقاً واضحاً منها قد تبنّى

تحدّي منهج الجهادية الشرعية الملكية، كما أن قوى الضغط على المستوى الدولي قد دفعت باتجاه ضرورة التخلي عن تلك العلاقة العضوية بالمؤسسة الدينية واستبدالها بنوع من العلاقة الوظيفية. وإلى جانب ذلك، تم الاقتراح بضرورة التوجه نحو الانفتاح التدريجي باتجاه القوى الحداثية في المجتمع السعودي.

وأخيراً، إذا ما أردنا التعرّف على أثر ثورات الربيع العربي في تلك العلاقة، فمن الواضح أن المملكة تحاول جاهدةً أسلمة الثورات العربية، وإضفاء طابع شرعية الأصول عليها، إلا أن مثل هذه الانعطافة التاريخية لم تتمكّن من تعزيز العلاقة مع المؤسسة الدينية المحلية، لأنّ أدواتها التقليدية في الضّبط الاجتماعي ومنع التغيير لم تعُد كافية، مع انتشار ظاهرة التشابك الأفقي للمشاركة السياسية عن طريق وسائط التواصل الاجتماعي. وعليه، فإن تراجع العلاقة بين الحكم والمؤسسة الدينية استمرّ في مساره.

٧ ـ سهام شريف

كنت أحبّذ أن تشير الورقة، بشكل تفصيلي أكثر، إلى علاقة المؤسسة الدينية الوهابية في تماهيها مع الدولة من جهة، والأقليات الدينية من جهة أخرى، وأقصد بالأقليات الدينية الطائفة أو المذهب الشيعي المتمركز في المنطقة الشرقية للمملكة، وخاصة أن شيعة السعودية يشتكون من معاملتهم بوصفهم مواطنين من الدرجة الثانية، ويشيرون إلى التمييز الطائفي والمذهبي الذي يمارس ضدهم، وعدم مساواتهم ببقية المواطنين الآخرين، وعدم تمثيلهم في المناصب العليا للبلاد، فضلاً عن العنف الذي يلاقونه على يد الأجهزة الأمنية، بحسب التقارير.

كما يعاني الشيعة الشحن المذهبي الذي يمارس ضدهم من المؤسسات الدينية الرسمية، كالمحاكم الشرعية، وهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومراكز الدعوة والإرشاد، وفتاوى التكفير ضدهم، مع عدم إهمال الحركات الاحتجاجية المتكررة من قبلهم، وآخرها تلك التي قامت في آذار/مارس ٢٠١١.

٨ ـ عبير أمنينة

السؤال الذي يمكن أن يطرح هو: هل العائلة المالكة راغبة فعلاً في الاستجابة لتيار الإصلاح؟ فالعائلة، وهي القابضة على مفاصل الدولة، تعي جيداً أن العمل على إضعاف التيار السلفي سوف يضعفها في مواجهة القوى السياسية والاجتماعية الأخرى، لأن في ذلك افتقاد لحليف، بالرغم من

الاختلافات الجذرية بينها وبينه، يظل مناسباً لمقاومة الإصلاحات المنادى بها.

كما أن في السياق ذاته مواجهة احتمالية الصدام مع التيار السلفي يظل مغامرة غير محسوبة العواقب، وخاصةً أن هذا التيار الذي يُطبق على الكثير من المؤسسات، والقادر على أن يكون بؤرة مؤججة للعنف، لن تستطع السلطة الإجهاز عليه.

٩ ـ هشام العوضي

أ ـ من المهم أن نقدر ونحن نرصد بروز وتطور التيار التنويري في السعودية، أن نأخذ في الاعتبار انتقاله من الخطاب المهموم بالآخرة ـ الموت وعذاب القبر ـ وهو خطاب الثمانينيات انعكاساً للحرب في أفغانستان ـ إلى الخطاب الدنيوي أو الزمني بطريقة حيوية وملونة، كما نراها في عناوين الكتب (مثلاً: استمتع بحياتك) والبرامج التلفزيونية كبرنامج بعنوان «لوّن حياتك».

ب ـ كما يسعى الخطاب التنويري كذلك ـ إن بقصد أو بغير قصد ـ إلى أن يطور خطاباً إنسانياً يستهدف الجمهور غير المهتدين بالضرورة، وعبر خطاب عام يركّز على مفردات عامة كـ: النجاح، والتطوير، والتنمية، بل والاستشهاد بكتب غريبة لا تتناول الشّأن الديني، وإنما شؤون دنيوية واجتماعية، بل ونظريات في علم النفس والاجتماع. فلم تعُد مفردات الخطاب التنويري مقتصرةً على الآيات والأحاديث والقصص من التاريخ الإنساني، بل انقضت على الأمثلة والتجارب والقصص الغربية.

ج ـ تناولت الورقة تطور المؤسسة الدينية في دراسة العلاقة بين الدين والدولة، وكأن الدولة ثابتة لم تتغيّر هي الأخرى. وفي اعتقادي ـ كي تكون الدراسة وافية ـ أن رصد التطور في خطاب الدولة، بل والتطور داخل المؤسسة الحاكمة (الأسرة المالكة تحديداً) أمر مهمّ.

١٠ ـ يوسف مكي

بداية، يسجل للبحث الذي قدمه د. السيف، أنه بحث متماسك وقوي ومتميز، ومكتظ بالمعلومات ذات العلاقة بالدولة السعودية والحركة الوهابية، وهي قراءة اكتفت، بشكل خاص، بتناول العقود الخمسة الأخيرة من عمر هذه العلاقة.

لكن البحث في صياغته وسياقاته، أوحى لمن ليس لديه معرفة بالتفاصيل

المذهبية في مجتمع الجزيرة العربية، وكأن الوهابية هي «المذهب» الوحيد في السعودية. ود. توفيق يعلم أن الوهابية في المملكة تستمد قوتها من علاقتها بالأسرة السعودية، منذ تأسيس الإمارة الأولى، في عهد الأمير محمد بن سعود الذي تحالف مع الشيخ محمد بن عبد الوهاب. وقد استمرت هذه العلاقة، بالطريقة التي تناولها البحث حتى يومنا هذا.

في السعودية أرضية قوية للمذهب المالكي، حيث يعتنقه أغلبية سكان الحجاز والأحساء والمناطق الجنوبية. وهناك مذهب أبي حنيفة، الذي يتواجد أتباعه في مدن الحجاز. وهناك المذهب الجعفري الذي ينتشر أتباعه بكثافة في المنطقة الشرقية، وفي المدينة المنورة. وهناك أيضاً أتباع المذهب الإسماعيلي في جنوب المملكة.

أمر آخر، هو أن قراءة البحث تشي بأن قيام الدولة السعودية هو نتاج تحالف الدولة بالدعوة الوهابية فقط، وذلك غير دقيق. صحيح أن د. السيف ألزم نفسه بعنوان الورقة ولم يحد عنه، وذلك أمر مفهوم، لكننا هنا إزاء واقعة تقتضي التوضيح. فلم يكن لهذه الدولة أن تقوم لولا المناخات الدولية والإقليمية التي أسهمت بشكل مباشر في قيامها.

ولم تكن الجزيرة العربية، ضمن ترتيبات اتفاقية سايكس ـ بيكو بين البريطانيين والفرنسيين. فقد جرى فتح الرياض من قبل مؤسس الدولة السعودية المعاصرة، عبد العزيز بن سعود، قبل اندلاع الحرب الكونية الأولى، وقبل أكثر من عقد على توقيع اتفاقية سايكس ـ بيكو. واستمرت عملية الفتح إلى ما بعد الانتهاء من ترتيبات الفتح. وأعلن استقلال المملكة عن الحماية البريطانية عام ١٩٢٧، بموجب اتفاقية أبحر، قرب مدينة جدة، التي أعلنت ابن سعود ملكاً على نجد والحجاز وملحقاتهما. لكن المؤكد أن العلاقة كانت تكاملية بين اتفاقية سايكس ـ بيكو واتفاقية الحماية التي وقّعتها بريطانيا مع ابن سعود، التي عرفت بمعاهدة دارين، وأيضاً بين سايكس ـ بيكو واتفاقية أبحر.

لقد أرادت بريطانيا، بتحالفها المبكر مع ابن سعود، ضرب السلطنة العثمانية في خاصرتها الجنوبية، الممثلة بسلطة آل الرشيد في نجد، ولاحقاً الحامية التركية بالأحساء والقطيف. وبعد انكشاف اتفاقية سايكس ـ بيكو، كان لا بد من التخلص من الشريف حسين، الرمز المغدور به، ووضع الإسلام في موضع تقابل مع العروبة التي غلبت على خطاب رواد النهضة في بلاد الشام والعراق، الذين طالبوا بالاستقلال عن العثمانيين.

وهكذا تجيء الأسباب التي ذكرها ابن سعود، كمبررات لفتح الحجاز المتمثلة في تأمين طريق الحج، ومنع البدع والخرافة التي تسود طقوسه، وبشكل خاص من الحجاج المصريين، الذين يعزفون الموسيقى ويقرعون الطبول، أثناء نقل كسوة الكعبة من ميناء جدة إلى مكة المكرمة، كأسباب معلنة للفتح السعودي للمنطقة الغربية. وقد تأكد وضع الإسلام في تقابل مع العروبة، بالدعوة إلى مؤتمر إسلامي عالمي عقد في العاصمة المقدسة، مكة المكرمة عام ١٩٢٧، نأى بنفسه عن القضايا العربية، وفي مقدمتها الهجرة اليهودية إلى فلسطين التي كانت تجري على قدم وساق أثناء انعقاد المؤتمر المذكور.

ويبقى التأكيد، أن هذه النقاط تضيف إلى البحث ولا تنتقص منه، وأنه في مقدمة البحوث المتميزة التي خرجت من هذه الندوة.

١١ ـ توفيق السيف (يرد)

أ ـ حول التدين في المجتمع السعودي: هل التديّن مفروض فرضاً على المجتمع السعودي؟، خاصةً أن استطلاعات الرأي أيضاً تشير إلى أن مدينة كمكّة المكرّمة أقل تديّناً من مدينة بعيدة كالجوف، وهو أمر متسق مع حقيقة أن أهل المدن الدينية أقل تديّناً مما يُعتقد؛ أقول، مقارنة بالمجتمعات المجاورة، فإني أميل إلى الاعتقاد بأن المجتمع السعودي مجتمع متديّن، خاصة اذا طبّقنا المعايير المستخدمة نفسها في الابحاث التي أجريت في عدد من البلدان العربية وايران. الدراسات الاجتماعية في المملكة لا تزال بدائية، أما البحوث الإحصائية الميدانية فهي نادرة، الأمر الذي يضطرنا إلى اعتماد مؤشرات مفكّكة، وبعضها يقدم رؤية انطباعية.

وأستطيع القول في المجمل ان نموذج التديّن السعودي يتسم بالمبالغة في إظهار الطابع الديني. فلو سألت عدداً من الشباب: هل هم متديّنون أم لا؟، فقد يجيبك بعضهم بـ «لا»، لأنهم غير ملتحين، ولا يحضرون صلاة الجماعة كل يوم، رغم أنهم ملتزمون بالصلاة والصوم. إن تعريف التديّن عندنا يطابق معنى الالتزام المذهبي والاجتماعي بالجماعة الدينية. فإذا أخذنا هذا المعيار، فمعظم الناس ليسوا متديّنين. لكن لو أخذنا التعريف المتّبع في البلدان العربية الأخرى (الإيمان بالله والالتزام الاعتيادي بالعبادات)، فإن المستوى العام للتديّن في المجتمع السعودي لا يختلف عن نظيره في مصر والعراق، مثلاً.

خلال السنوات الماضية، ظهرت مؤشرات على انفصال متعاظم بين مفهوم

التديّن الذي يمارسه عامة الناس، ومفهومه المتعارف عليه عند رجال الدين. كمثال: صدرت فتاوى بتحريم الاكتتاب في أسهم شركات معينة، مثل شركة «المملكة القابضة» في عام ٢٠٠٧[1]. رغم ذلك، فقد بلغ عدد المكتتبين فيها ١,٢٥١ مليون مواطن. هذا يكشف عن تدهور قيمة الفتوى، كتعبير عن حكم الله في نظر الجمهور، وبالطبع تدهور مكانة رجال الدين كممثلين للموقف الديني.

ب ـ **حول لقب خادم الحرمين الشريفين**: إن أول من تلقب بـ «خادم الحرمين الشريفين» هو السلطان العثماني سليم الأول (١٥١٢ ـ ١٥٢٠م). وتلقب به في العربية السعودية الملك فهد بن عبد العزيز عام ١٩٨٦، ثم الملك عبد الله بعد توليه العرش في عام ٢٠٠٥. ورغم ظلاله الدينية، إلا أنه لا يفهم ـ في المملكة على الأقل ـ كلقب ديني، بل يعتبر نوعاً من التبجيل الدنيوي يماثل لقب «صاحب الجلالة»، مثلاً. وحين أمر به الملك فهد برّر قراره بالميل إلى التواضع والتشرف بخدمة بيت الله وحرم نبيه، وخاصة أن لقب «صاحب الجلالة» الذي كان متّبعاً في ما مضى ينطوي على ادعاء صفات إلهية، إذ إن رب العزة والجلال هو الله سبحانه.

ج ـ **حول الدين والوحدة الوطنية**: أختلف قليلاً مع د. عبد الصمد بلكبير في قوله «الأيديولوجيا الوهابية استعملت في مرحلة تأسيس الدولة لخدمة هدف واضح الأهمية، ألا وهو الوحدة والتوحيد: لقبائل وعشائر، لجغرافيا واسعة جداً، لمعتقدات وثقافات (وثنية/ سحرية/ عبادة الشخصية/ التصوف/ متنقلة. . .)».

إنني أرى أن الأيديولوجيا الوهابية استعملت لتأسيس رابطة اجتماعية/ سياسية (أو عصبية جديدة، بحسب تعبير ابن خلدون) نقيضة للدولة العثمانية. لم يكن الدين موضوع هذه العصبية، بل كان مبرّرها. موضوع العصبية هو تأسيس نظام منافع محلي بديل يكفل للقبائل المشاركة فيه نصيباً أفضل وأكثر انتظاماً من العوائد والغنائم التي كانوا يحصلون عليها قبل ذلك بشكل انفرادي من خلال الغزو والتناحر أو فرض الأتاوى على عابري السبل أو من خلال تأجير قوتهم للدولة العثمانية.

نحن اليوم نقرأ تاريخ الدعوة الوهابية، كما كتبها رجالها الذين ركّزوا ـ أو

---

(١) انظر بعض الفتاوى بهذا الشأن، موقع صيد الفوائد: <http://www.saaid.net/fatwa/sahm/88.htm>.

ربما انشغلوا ـ بصور الصراع الديني أو تمظهرات الدين في الصراع بين القبائل والمدن. **لكن قراءة ذلك التاريخ من زاوية اجتماعية/ سياسية تظهر أن القوى التي توحّدت تحت راية الوهابيين ـ في الدولتين السعوديتين الأولى والثالثة خصوصاً ـ** كانت قليلة من حيث العدد ونطاقات النفوذ، قياساً إلى حجم الجزيرة العربية اليوم. لكن هذه القوى الصغيرة وحّدت ونظّمت قواها العسكرية حتى نجحت في فرض **سيطرتها على بقية القبائل والمناطق. وفي حقيقة الأمر، لم تدخل أية منطقة من** مناطق الجزيرة تحت سلطة الوهابيين نتيجة لنقاشات دينية أو لأن سكانها مالوا إلى الدعوة الجديدة، بل فرض عليها الأمر بقوة السلاح.

زبدة القول إن الدعوة الدينية نجحت في تشكيل دولة صغيرة، لكنها قوية تعتمد على بيئة اجتماعية نشطة وفعالة، وهذه الدولة تولّت السيطرة على بقية المناطق وإلحاقها بها.

وتشكّل العقيدة الدينية (الوهابية ـ السلفية) حزام أمن للدولة السعودية، لكنها لا تشكّل عنصر توحيد للمملكة العربية السعودية، بل ينظر اليها الآن كعامل تفكيك وإضعاف للوحدة الوطنية. وفي السنوات الأخيرة ظهرت علامات كثيرة على تململ أتباع المذاهب والمناطق الأخرى من هيمنة السلفية، وأصبح هذا الأمر علنياً في مؤتمري الحوار الوطني الأول (الرياض ـ تموز/يوليو ٢٠٠٣) والثاني (مكة ـ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٣)، وكلاهما دعا في توصياته إلى تخفيف هيمنة المذهب السلفي واحتكاره للمجال العام.

هل يمكن للدعوة الدينية (السلفية) أن تشكّل أساساً للإجماع الوطني، وبالتالي للوحدة الوطنية أم لا؟. أحيل جواب السؤال إلى تعقيب د. مضاوي الرشيد على هذا البحث، حيث قدمت إضاءة وافية على الإطار النظري للفكرة وإمكاناتها الفعلية.

د ـ حول القوى الجديدة وفرص الحوار بينها وبين الدولة: أتفق مع د. حسن حنفي على أن المقاربة البنيوية ضرورية، لكنها لم تكن منظورة في البحث. هذا البحث لم يستهدف عرض دراسة تاريخية، بل تحديد خطوط الانكسار في علاقة الدولة مع التيار الديني، الأمر الذي يساعد على فهم موقف هذا التيار من الإصلاح السياسي والدور الذي يمكن أن يؤديه فيه، وهو الأمر الذي جرى تلخيصه في نهاية البحث.

في ما يتعلق بدور الشباب الجديد والعوامل التي تؤثر في اتجاهاته، فقد أشار

البحث إلى بعض تلك العوامل، وأظنها لا تختلف عن العوامل التي أثرت في الشباب العربي في الدول الأخرى. لكن لعل من الإنصاف القول إن السعودية تفتقر إلى مجتمع مدني منظّم بالمعنى الحديث، كما تفتقر إلى تقاليد راسخة في العمل السياسي الأهلي. ولهذا، فان استيعاب الجيل الجديد للمؤثرات الثورية، السياسية أو الثقافية، الداخلية أو الخارجية، ربما يأخذ طريقاً غير الذي رأيناه في مصر مثلاً.

في ما يتعلق بالحوار مع جماعات العنف، فإن التقليد السياسي الذي تتّبعه الحكومة السعودية هو اعتبار السياسة عملاً خاصاً بالنخبة العليا. ولهذا السبب، فإن الوزراء من خارج العائلة المالكة لا يتحدّثون في السياسة العامة، كما أن أمراء العائلة يرفضون النقاش مع أي طرف أهلي في المسائل الوطنية العامة. وحين يضطرون إلى الحديث عن ذلك، فإن النقاش يتخذ شكل تقديم اقتراحات أو انتقادات من طرف، والردّ عليها من طرف آخر، وليس النقاش الموسع حول قضية محدّدة.

على النسق نفسه، فإن الحكومة ترفض ـ من حيث المبدأ ـ فكرة الحوار مع أطراف خارجها، خاصة إذا كانت معارضة. ولا تعتبر النقاشات التي تجري أحياناً بينها وبين شخصيات إصلاحية أو مستقلة، بمثابة إقرار بوجود سياسي لأطراف أو جماعات سياسية أهلية خارج إطار الحكومة.

هـ ـ حول احتمال انتقال المرجعية السلفية: أشارت د. مضاوي الرشيد ضمنياً إلى مسألة أظنها في غاية الأهمية، وهي جديرة ببحث مستقل، ألا وهي احتمالات انتقال الزعامة الدينية للتيار السلفي من المملكة إلى خارجها. كما أن مصر وسورية هما أكثر البلدان المرشحة لاحتضان زعامة التيار السلفي في ما لو حدث هذا التحول. إن أبرز مبرّرات هذا الاحتمال هي:

أ ـ النهوض الذي تشهده الجماعات السلفية في الوطن العربي في ظلّ التحول إلى الديمقراطية، في مقابل انحدار السلفية التقليدية في السعودية.

ب ـ اتخاذ التجديد في التيار السلفي السعودي مسار الانشقاق عليه ومعاداته (إنكار السلفية)، بينما يتخذ شكل التجديد في التيارات السلفية الأخرى شكل التطور الداخلي، مثل تجديد المفاهيم والمواقف والمعتقدات، كما شهدنا في الكويت ومصر التي قبلت مجموعاتها السلفية باللعبة الديمقراطية والدستور ومشاركة النساء، ولو من منطلق براغماتي، في مقابل تشدّد السلفية السعودية تجاه جميع هذه المفاهيم.

ج ـ علاقة الأبوة التي ربطت بين السلفية السعودية وفروعها العربية **قامت على ثلاثة أركان: نفوذ سياسي مساعد، قدرة على التمويل، وقاعدة علمية. هذه الأركان الثلاثة أصبحت الآن متوفرة في أكثر من دولة. ولاحظنا** تأثيرها مبكراً في علاقة السلفيين الكويتيين واليمنيين بالمرجعية السعودية، حيث تراجعت هذه العلاقة إلى حدود متدنية جداً بعد وفاة مفتي المملكة **السابق الشيخ عبد العزيز بن باز في عام ١٩٩٩. وأحتمل أن يتكرر المثال** نفسه في مصر وسورية والبلدان الأخرى، فور حصول التيار السلفي فيها على موقع مؤثر في الحياة السياسية.

ولا بد من الإشارة هنا إلى ميل خفي للتمرّد بين السلفيين السوريين والأردنيين خصوصاً، وقد تجلى أحياناً في نشر هؤلاء لرسائل تتضمّن نصوصاً دينية حول أفضلية «بلاد الشام» على غيرها، في مقابل تلك التي نشرت في المملكة، والتي تؤكد أفضلية الجزيرة العربية على سائر البلاد.

زبدة القول إنه لو تحقق الاحتمال المذكور، أي انتقلت المرجعية الدينية السلفية إلى خارج المملكة، أو شُكّلت مرجعية موازية لها، فإن مكانة الدين ونفوذ المؤسسة الدينية في المركّب السياسي السعودي سوف يتعرّض لتحولات عميقة، سيكون لها بالتاكيد انعكاسات على موقف التيار الديني من الحراك الإصلاحي.

ـ حول نجاح النخبة السعودية في إدارة الأزمات: أتفق مع أ. جهاد الزين على أن النخبة السياسية السعودية أجادت استعمال الموارد المتاحة لها في اتقاء تأثير التحولات التي عصفت بالمنطقة، وأثرت بالتاكيد في المجتمع السعودي. هذا لا يتعلق بالتيار الديني، بل بكفاءة النخبة التي استخدمت الدين مثلما استخدمت المال والعلاقات العامة. وأتفق مع بعض المحللين الذين أشاروا إلى تفوّق النخب التقليدية العربية على نظيرتها الحديثة في إدارة أزماتها الداخلية. أعتقد حقاً أن النخبة السياسية السعودية تحلّت بسعة صدر وقدرة على الصبر، وتحمّل المنغصات، واستثمار الوقت، على نحو يقلّ نظيره في البلدان العربية الاخرى (التي عرفتها على الأقل).

لكنني أستطيع الجزم اليوم أن هذه الكفاءة ما عادت قادرة على احتواء التحول الذي يعيشه المجتمع السعودي، وهو تحول ناتج من تغيّرات داخلية، فضلاً عن انعكاس التحولات الإقليمية. أظن أن الخرق يتسع بالتدريج، وأن هيبة الدولة والقانون تتراجع بشكل واضح. لذلك أميل إلى أن النخبة سوف تضطر في

وقت قريب جداً إلى اتخاذ إجراءات غير تقليدية؛ إجراءات تغيير سياسي يختلف عما جرت العادة عليه في العقود الماضية.

ز ـ حول فاعلية السياسة الخارجية السعودية بين زمنين: ربما أختلف مع د. دارم البصام في تقييمه لقدرة الجهاز الدبلوماسي السعودي على خوض معارك أساسية وإحداث تحولات في هذه الفترة شبيهة بتلك التي نجح فيها خلال حقبة الحرب الباردة. سوف نأخذ ثلاثة أمثلة قريبة جداً من الذاكرة؛ **أولها** الدور السعودي في مجلس التعاون الخليجي، **وثانيها** نفوذ المملكة في لبنان، **وأخيراً** موقفها من العراق قبيل وبعد الاجتياح الأمريكي في عام ٢٠٠٣.

راهنت المملكة على مجلس التعاون كحزام أمن رئيسي للمنطقة بديل من النظام الإقليمي العربي الضعيف، وبقيت حتى عام ١٩٩٠ صاحبة اليد العليا في المجلس. لكننا نعلم اليوم أن كلمتها في المجلس لم تعُد القول الفصل، وأن المجلس ككلّ لم يعُد كتلة واحدة، كما كان في الماضي. النفوذ السعودي في لبنان وصل إلى ذروته في عام ١٩٨٩، حين وقّع اتفاق الطائف واختير لرئاسة الحكومة سياسي يحمل الجنسية السعودية، هو رفيق الحريري. لكننا نعلم اليوم أن المملكة لم تعُد صانعة الملوك والسياسات في لبنان. وبالنسبة إلى العراق، فقد بذلت المملكة جهوداً جبارة كي تشارك في تشكيل عراق ما بعد صدام حسين. لكن هذه الجهود توقفت فجأة بعد عام ٢٠٠١، ومنذ ذلك الوقت تقف المملكة موقف المتفرّج على ما يجري في العراق، فلا هي صديقة للحاكمين، ولا هي حليفة للمعارضين. هذه التراجعات تفسر جميعاً بتدهور الجهاز السياسي الخارجي، وعدم وجود رؤية استراتيجية لعلاقة المملكة مع المحيط الإقليمي، شبيهة بتلك التي وضعها الملك فيصل في أوائل سبعينيات القرن العشرين، وسارت عليها الحكومة حتى عام ١٩٩٠.

لهذا، فإنني أجد في القول إن المملكة تعيد توجيه الثورات العربية نحو مسارات خلاف تلك التي استهدفها الجمهور الثائر، مبالغة، لأنها ما عادت قادرة ـ في ظني ـ على تأدية دور مماثل لدورها القديم.

الفصل الثامن

علاقة الدين بالدولة
ومؤسسة «إمارة المؤمنين» في المغرب

أحمد الخمليشي(*)

مقدمة

طُلب مني إنجاز بحث عن علاقة الدولة بالدين في المغرب من خلال مركزية مؤسسة «إمارة المؤمنين» في نظام الحكم ودورها في إدارة الشأن الديني، ومدى التماهي أو التمايز في ذلك النظام بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، وهو موضوع يكتنفه كثير من الغموض والالتباس الناجم عن اختلاف المفاهيم بين التنظير والممارسة.

فالتنظير لا يزال يضفي على «إمارة المؤمنين» حمولة دلالية يكاد يجعلها في تناقض تام مع مفهوم الدولة الحديثة ومؤسساتها، بينما الممارسة في النموذج المغربي، مثلاً، لا يبدو منها عائق لبناء الدولة المدنية القائمة على مرجعية الأمة في تدبير شؤونها العامة، وعلى ضمان الحقوق الأساسية للأفراد والمساواة بينهم بصرف النظر عن الجنس أو اللون أو العرق أو العقيدة.

أولاً: «إمارة المؤمنين» تاريخاً وتنظيراً

تقول الرواية التاريخية إن أول من لقب بـ «أمير المؤمنين» هو عمر بن

(*) مدير دار الحديث الحسنية ـ المغرب.

الخطاب (رضي الله عنه). ولم يكن معناها يختلف عن مصطلح «الخليفة» أو «خليفة رسول الله» (ﷺ) الذي كان لقباً لسابقه أبي بكر (رضي الله عنه).

فكيف تشكّل المفهوم الديني والسياسي لهذين المصطلحين، خصوصاً بعد بدء الحكم الوراثي قبل نهاية نصف القرن الأول الهجري؟ يتعلق هذا المفهوم بتولية الخليفة أو أمير المؤمنين، وبوظيفته، وطاعته، ومجال اختصاصه.

١ ـ التولية

إذا كانت تولية الخليفة وتنصيبه عن طريق «البيعة»[١] تقوم بها الأمة أو «أهل الحل والعقد»، فإنه سرعان ما أسندت إلى إرادة الله. نقرأ مثلاً عند أبي يوسف مخاطباً هارون الرشيد: «يا أمير المؤمنين إن الله، وله الحمد، قد قلّدك أمراً عظيماً، ثوابه أعظم الثواب، وعقابه أشد العقاب، قلّدك أمر هذه الأمة، فأصبحت وأمسيت، وأنت تبني لخلق كثير قد استرعاكهم الله وائتمنك عليهم وابتلاك بهم وولاك أمرهم...»[٢]، ومصادر التاريخ مليئة بمثل هذه العبارة وأكثر منها دلالة على إسناد تولية الخليفة إلى الله.

والربط بين تولية الحكم وإرادة الله كان أمراً شائعاً قبل الإسلام وبعده لدى المسلمين ولدى غيرهم. ويبدو أن مما سهّل استنساخه من أغلب الفقهاء المسلمين: الثقافة المتوارثة لدى الشعوب التي دخلت الإسلام، وكذلك العقيدة التي تنسب كل تصرفات الخلق إلى الله سبحانه، فضلاً عن رغبة القائم بالخلافة الوراثية.

---

(١) انظر: يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ٣. ويقول ابن خلدون في تعريف «البيعة»: «اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة، إذ كان المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه في ما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره. وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا يدهم في يده توكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسمي «بيعة» التي هي مصدر «باع»، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي...

وأما البيعة المشهورة لهذا العهد، فهي تحية الملوك الكسروية من تقبيل الأرض أو اليد أو الرجل أو الذيل، أطلق عليها اسم «البيعة» التي هي العهد على الطاعة مجازاً لما كان هذا الخضوع في التحية والتزام الآداب من لوازم الطاعة وتوابعها. وغلب فيه حتى صار حقيقة عرفية استغني بها عن مصافحة أيدي الناس التي هي الحقيقة في الأصل، لما في المصافحة لكل أحد من التنزل والابتذال المنافيين للرئاسة وصون المنصب الملوكي، إلا في الأقل ممن يقصد التواضع من الملوك، فيأخذ به نفسه مع خواصه ومشاهير أهل الدين من رعيته». انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، حققها وقدّم لها وعلّق عليها عبد السلام الشدادي، ٣ ج (الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، ٢٠٠٥)، ج ١ ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

(٢) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٥.

٢ ـ الوظيفة

يلخّص الماوردي وظيفة أمير المؤمنين بقوله: «الإمامة[٣] موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[٤]. وسياسة الدنيا يجب أن تكون وفقاً لأحكام الدين، بمعنى أن تكون تطبيقاً لنصوصه أو لا تخالف هذه النصوص على الأقل.

ويضيف الماوردي أن الإمام أو أمير المؤمنين أول ما يلزمه إذا تمّت بيعته «حفظ الدين على أصوله المستقرّة، وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه، أوضح له الحجة، وبيّن له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروساً من خلل، والأمة ممنوعة من زلل»[٥].

لذلك، فإن وظيفة رئيس الدولة الإسلامية لا تتجاوز السهر على حراسة الدين وتطبيق أحكامه المنصوص عليها أو المستنبطة اجتهاداً من نصوصه في جميع مجالات حياة الأفراد ومصالح الأمة/الدولة.

٣ ـ الطاعة

أجمع الفقه على أن طاعة الأمة لمن انعقدت له «البيعة» واجبة وجوباً دينياً، واستدل على ذلك بأن طاعة الرسول لا ينازع في وجوبها أحد، والقرآن قرن طاعته بطاعة الله في أكثر من عشرين آية، وأكد أن ﴿**مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ**﴾[٦]. وإذا وجبت طاعة الرسول استحق «خليفته» الطاعةَ، ليس فقط بحكم هذه الخلافة والنيابة وإنما أضيف إليها الاستشهاد:

ـ بالقرآن: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ**

---

(٣) الإمامة، والخلافة، وإمارة المؤمنين متساوية الدلالة الاصطلاحية في الفقه السياسي الإسلامي.

(٤) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ٥. هذا مع وجود طائفة مهمة من المسلمين تعتبر «الخلافة من العقيدة وأصول الدين، وليس مجرد موضوع فقهي اجتهادي، لذلك فإن «الخليفة» يعينه الله، ولا صلاحية للبشر في ذلك، ووظيفته «إتمام الشريعة» وليس تطبيقها فقط.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٥. ولاحظ العبارة الأخيرة لتكون «الأمة ممنوعة من زلل» التي توحي بأن الأمة عاجزة عن ضبط سلوكها وعن التمييز بين الخير والشر. لذلك تحتاج إلى من يضبطها ويحدد لأفرادها ما يفعلون وما لا يفعلون. ويعبر الفقه على ذلك بأن «ولاية» الخليفة على الأمة مثل ولاية النائب الشرعي على القاصر، كلتاهما تعني الانفراد بالتصرف في مصالح «المولى عليه» ورعايتها، ومنعه من السلوك والتصرفات التي يرى «الولي» أنها ضارة بالقاصر.

(٦) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٨٠.

مِنكُمْ﴾[٧] بتفسير ﴿**أُولِي الْأَمْرِ**﴾ بالمتولين شؤون الأمة، وعلى رأسهم: الخليفة أو «ولي الأمر».

ـ **بأحاديث نسبت إلى الرسول (ﷺ) تأمر صراحة بطاعة الأمير أو الإمام** وتقرن ذلك بطاعة الله والرسول وعصيانهما[٨].

ومجال الطاعة يشمل من ناحية قرارات الإمام التي تتعلق بكلّ شؤون حياة الفرد والمجتمع، باعتبار أن جميع جزئيات هذه الشؤون محكومة بالشريعة الإسلامية، **وتطبيق الشريعة موكول إليه، فكل قرار يتعلق بتدبير الأوضاع الفردية** أو الجماعية يكون من الشريعة التي لا يخرج عن أحكامها شيء من أفعال المكلّفين.

من ناحية ثانية، إن الإمام أو أمير المؤمنين بوصفه «خليفة» لرسول الله (ﷺ)، وطاعته مأمور بها في القرآن وفي أحاديث نبوية، فإن طاعته تكون واجبة في كل ما يصدر عنه، لأنه مطبق لنصوص الشريعة، و«مجتهد» في ما لا نصّ فيه.

٤ ـ هل للطاعة حدود؟

الجواب عن السؤال متعذّر لسببين، هما:

أ ـ الاختلاف الفقهي حول هذه الحدود، فأحد الرأيين يتمسك بالطاعة المطلقة استناداً إلى مثل الأثر الذي يأمر بها «وإن أخذ المال وجلد الظهر»، ولأن الصبر على استبداد الحاكم وظلمه أهون من إثارة الفتنة بالقيام عليه. من ناحية ثانية، هنالك من يرى أن طاعة ولي الأمر واجبة حتى في العبادات[٩].

ب ـ غياب جهة أو مؤسسة يعهد إليها بالتقرير في تكييف تصرّفات ولي

---

(٧) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(٨) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ٩، «حدّثنا الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أطاعني فقد أطاع الله، ومن أطاع الإمام فقد أطاعني، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن عصى الإمام فقد عصاني».

(٩) في **حاشية ابن عابدين**، ج ١، ص ٥٥٩، نقلاً عن الهداية في موضوع عدد التكبيرات في ركعتي العيد أن عمل العامة اليوم سبع تكبيرات في الركعة الأولى وستاً في الثانية «لأمر الخلفاء من بني العباس به... قال في الظهيرة وهو تأويل ما روي عن أبي يوسف ومحمد، فإنهما فعلا ذلك لأن هارون أمرهما أن يكبّرا بتكبير جده (عبد الله بن عباس)، ففعلا ذلك امتثالاً له لا مذهباً واعتقاداً، قال في المعراج لأن طاعة الإمام فيما ليس بمعصية واجبة». وفي ج ٤، ص ٣٤٤ من الحاشية نفسها: نقلاً عن الحموي «أن صاحب البحر ذكر ناقلاً عن أيمتنا: أن طاعة الإمام في غير معصية واجبة، فلو أمر بصوم يوم وجب».

الأمر، وما إذا كانت من «المعروف»، فتتعيّن طاعته فيها، أو «منكراً» يبرر خلع بيعته وتنحيته ولو بالسيف.

نعم، قيل إن وصف أي تصرف بأنه من المعروف أو المنكر، أو بكونه معصية أم لا يملكه «المجتهد»، وكل ما عداه يجب عليه التلقي والتنفيذ(١٠). لكن الاجتهاد قيل بانتهائه منذ القرن الرابع، وحلّ محلّ المجتهدين مصطلح «العلماء» الذين بحكم تعددهم وعدم انضباط عناصر وأوصاف «العالم» تعدّدت «الفتاوى» وتناقضت، وأصبح من السهل على «ولي الأمر» أو مناوئيه الحصول على الفتوى المرغوب فيها. وبذلك فقدت صلة التمييز بين مفاهيم المعروف والمنكر من تصرفات الحاكم، وبالتالي بين ما تجب طاعته فيه وما لا تجب، ولم تتم الاستفادة من الفتنة الكبرى بمقتل الخليفة الثالث للتفكير في تأسيس المفهوم السليم للأمر بالمعروف وتغيير المنكر وضبط وسائله السلمية والجماعية، بدل إسناد ذلك إلى الأفراد وآرائهم المتباينة مع شرعنة التنفيذ بالسيف.

٥ ـ الاختصاص

الغموض الذي أشرنا إليه في موضوع الطاعة، يبدو أكثر وضوحاً بالنسبة إلى الاختصاص. فالخليفة أو أمير المؤمنين بصفته خليفة للرسول ومجتهداً(١١)، له اختصاص عام يشمل جميع شؤون الأمة أفراداً وجماعة، انطلاقاً من شمولية أحكام الدين لكل وقائع الحياة، كما يقول الشافعي: «فليس تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»(١٢).

---

(١٠) يقول ابن رشد «الناس صنفان: صنف فرضه التقليد، وهم العوام الذين لم يبلغوا رتبة الاجتهاد التي حددت في ما قبل، وصنف ثان وهم المجتهدون الذين كملت لهم شروط الاجتهاد». انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الضروري في أصول الفقه** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤)، ص ١٤٤. ويقول في ص ٩٢ من الكتاب نفسه: «المعتبر في الإجماع: المجتهدون ولو كانوا اثنين أو ثلاثة ما داموا وحدهم المجتهدون، أما العوام فلا عبرة بهم، فهم أبداً متبعون للمجتهدين وموافقون لهم، إذ كان ذلك فرضهم»، علماً بأنه من الناحية العملية لم يعترف لأحد بعد القرن الثالث بالاجتهاد بالمفهوم الذي يشير إليه ابن رشد، واستقر التقليد مع الاجتهاد في حدود «أصول المذهب» ومراجعه المنسوبة إلى من وصفوا بمؤسسي المذاهب في القرنين الثاني والثالث.

(١١) فمن شروط الإمام النظرية: «العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام». انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ٦.

(١٢) محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة**، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر (بيروت: المكتبة العلمية، [د. ت.])، ص ٢٠. وفي **المحصول** للرازي «إن لله تعالى في كل واقعة حكماً معيناً، وإن عليه دليلاً ظاهراً لا قاطعاً». انظر: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **المحصول في علم الأصول**، ٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، ج ٢، ص ٥٠٤.

لذلك يقول الماوردي إذا بويع الإمام وعرف «فعلى كافة الأمة تفويض الأمور العامة إليه من غير افتيات عليه ولا معارضة له ليقوم بما وكل إليه من وجوه المصالح وتدبير الأعمال. . .»[١٣].

لكن من جانب آخر لم يعترف الفقه باجتهاد لأحد من «الأئمة» عدا الخلفاء الأربعة وعمر بن عبد العزيز، وحصر أهلية الاجتهاد في من توفرت فيه شروطه، نظرياً، من دارسي أصول الفقه حتى قالوا: «الملوك حكام على الناس، والعلماء (لا المجتهدون) حكام على الملوك»[١٤].

كما تم الحديث عن الاستشارة مع الاختلاف في وجوبها، وفي الإلزام بنتائجها، ومن يستشار من أهل الحلّ والعقد أو العلماء. . . إلى آخر ما طال فيه الكلام النظري وغاب التفكير في وسائل الحسم، ثم التطبيق. وهو ما جعل الواقع يخضع لقانون «غالب ومغلوب» وملابسات التأثير المختلفة بين الأطراف المعنية: الإمام أو الحاكم، العلماء أو الفقهاء، الباحثون عن كرسي السلطة. . .

ويؤكد ذلك ما تثبته وقائع التاريخ من القتل والاضطهاد اللذين كانا من نصيب خلفاء وعلماء وثائرين لتغيير المنكر، وكل ذلك تم باسم الدين ومحاربة الزندقة والفتنة. . . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١٥].

---

(١٣) الماوردي، المصدر نفسه، ص ١٥.

(١٤) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ١، ص ١٧.

(١٥) وبطبيعة الحال، فإن التجاوز في مفاهيم «المعروف» و«المنكر» و«حماية الدين» لم يقترفه «ولي الأمر» والساعي إلى كرسي الحكم وحدهما، كما تثبت ذلك وقائع تاريخية كثيرة، وإنما تحقق كذلك في فتاوى فقهية استجابة لرغبة الحاكم أو لضيق الأفق الفكري لدى الذين أصدروها.

في المغرب، مثلاً، احتل الإسبان في شمال المغرب عام ١٨٦٠ مدينة تطوان والمنطقة التي تفصلها عن البحر، فأبرم اتفاق يؤدي المغرب بموجبه عشرين مليون ريال ذهبية مقابل إخلاء إسبانيا للمنطقة التي احتلتها. استفتى الملك العلماء في الموضوع، فكان جواب عدد منهم تحريم أداء المبلغ المتفق عليه لأنه يساعد على تقوية «الكفار»، وأن الواجب هو جهادهم وطردهم من بلاد المسلمين، غير مدركين وضعية المغرب الاجتماعية والسياسية والعسكرية، ولا سيما عقب انهزام الجيش المغربي أمام الجيش الفرنسي عام ١٨٤٤ في واقعة إسلي على الحدود المغربية ـ الجزائرية.

وفي ٢٤ آب/ أغسطس ١٩٠١ أصدر الملك عبد العزيز ظهيراً كان في غاية الجرأة وتأسيساً عميقاً لخطوات الإصلاح وبناء الدولة الحديثة، قرر به فرض ضريبة عامة باسم «الترتيب»، إذ من المعلوم أن من الأسباب الأساسية لسوء العلاقة بين الحاكم والمحكومين في المجتمعات الإسلامية على مدى قرون، وغياب عناية السلطة الحاكمة بمرافق المجتمع والتفكير في التخطيط لحاضره ومستقبله، هو عدم وجود موارد بيت المال التي لا تأتي إلا من «الكفار»، وأن «المسلمين» ليس عليهم إلا الزكاة التي تسلم لمستحقيها ولا توضع في بيت المال. هذا الرأي دفع الحكام إلى الأخذ العشوائي لأموال الناس، وأنتج الكثير من المظالم والتجاوزات. وهذا ما حاول الملك عبد العزيز إصلاحه بظهير ١٩٠١/٨/٢٤ الذي كان من أهم محاسنه أنه: =

ثانياً: إمارة المؤمنين في الممارسة المغربية

يمكن التمييز بين مرحلتين: مرحلة ما قبل النصّ عليها في الدستور، والمرحلة الموالية لدسترتها.

١ ـ المرحلة السابقة على الدسترة

تأسست السلطة السياسية المستقلة/ الدولة في المغرب بعد دخول الإسلام إليه في أواخر القرن الثاني الهجري (١٧٢هـ)، على يد إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي (رضي الله عنه)، ولم تصلنا تسميته هو أو ولده إدريس الثاني بالخليفة أو أمير المؤمنين، ويبدو ذلك راجعاً إلى الفترة القصيرة لدولتهما وندرة وسائل التوثيق والاهتمام بها، ولكن من المؤكد أن كيان الدولة أقيم على أساس ديني، وبالوسائل والأهداف نفسها التي قامت بها دولة الخلافة. فقد قام المولى إدريس وولده بنشر الإسلام في معظم المناطق والقبائل التي كانت لا تزال تدين بالوثنية أو المسيحية أو اليهودية.

ومن الخطب التي نسبت إليه خطبة افتتحها بقوله:

«أما بعد فإني:

١ ـ أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم.

٢ ـ وإلى العدل في الرعية، والقسم بالسوية، ورفع المظالم والأخذ بيد المظلوم.

= «حدد بدقة وعاء «الضريبة» ومقدارها المفروض على الممتلكات من ماشية وأشجار ومزروعات سقوية أو غير سقوية، عوض ما كان عليه الأمر من تفويض التحصيل إلى العمال والقواد الذين يتحكمون في الأعراض والأموال. ألغى الامتياز الذي كان يعفى بمقتضاه من أي أداء الحاملون لحماية دول أجنبية، والشرفاء، وأصحاب الزوايا والنفوذ، وحاملو ظهائر التوقير والاحترام. وأن: «المشروف والشريف والقوي والضعيف وحتى من كان عاملاً أو شيخاً أو خليفة أو نحوه يكون فيه كسائر الناس بحيث لا يستثنى أحد من شمول هذا الضابط وعموم هذا القياس».

ألغى ما كان يسمى بالكلف المخزنية الراجع تقديرها إلى العمال والقواد: «وأما العامل فلم يبق له سبيل على فرض شيء عليكم، أو قبض شيء منكم ولو قلامة ظفر، لأننا عيّنا له ما يكون يقبضه راتباً من بيت المال عمره الله، على أن لا يعود لمد اليد في متاع أحد من القبيلة، أو يتطاول لأخذ شيء بطمع أو حيلة».

وبدل تأييد مقترح الملك والبحث عن تحسين مضمونه وتطويره أصدر «علماء» فاس فتوى بخلع الملك عبد العزيز لمخالفته أحكام الشريعة بإصدار ظهير «الترتيب»، وبايعوا خلفاً له أخاه عبد الحفيظ مع تضمين عقد البيعة شرط إلغاء ما فرضه الملك المخلوع من الترتيب/ المكس.

٣ ـ وإحياء السنّة وإماتة البدعة، ونفاذ حكم الكتاب على القريب والبعيد[١٦] . . .».

ومنذ مبايعة إدريس الأول عام ١٧٢هـ توالى استعمال المصطلح نفسه «البيعة» في تنصيب ملوك المغرب من مختلف الأسر التي تعاقبت على الحكم مع وصف المبايع بـ «أمير المؤمنين»، وهو الوصف الذي كان يكتب غالباً في الطابع الذي يضعه الملك في بداية الظهائر/ المراسيم التي يصدرها.

ومراعاة لوسائل التواصل والمواصلات التي كانت متوفرة، فإن «البيعة» تتعدّد بتعدد المدن والقبائل، كما كانت تتفاوت في حجمها بين أقل من مئة كلمة إلى حوالى ألفي كلمة أو أكثر، ولكنها جميعها تحافظ على العناصر الأساسية التي حددها الفقه للبيعة، وفي مقدمتها الطاعة في المنشط والمكره واعتبارها التزاما دينياً يحرم التحلل فيه، مع الاستشهاد غالبا بآية: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾** ويطيل بعضها في سرد الأحاديث والآثار المتعلقة بوجوب البيعة وتحريم نقضها، وقصر استحقاقها على قريش وآل النبي (ﷺ). . .[١٧].

وبذلك كانت «إمارة المؤمنين» بحمولتها الدينية تستقطب كل تصرّفات الملك المشخص لـ «الدولة»، فكانت العلاقة بين المؤسستين، أو على الأصح المصطلحين، علاقة تمازج واندماج في التقرير وفي التنفيذ.

---

(١٦) انظر نص الخطبة، في: إبراهيم حركات، **المغرب عبر التاريخ: عرض أحداث المغرب وتطوراته في الميادين السياسية والدينية والاجتماعية والعمرانية والفكرية منذ ما قبل الإسلام إلى العصر الحاضر**، تقديم محمد الفاسي (الدار البيضاء: دار السلمى، ١٩١٥)، ج ١: **من عصر ما قبل التاريخ إلى نهاية دولة الموحدين**، ص ١١٦، بل لم يكن ينظر إليه فقط كإمام المسلمين مثل باقي الأئمة، وإنما نسب إليه الكثير من خوارق العادة. من ذلك ما نقله محمد بن جعفر الكتاني، في: **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس ممن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس**، ج ١، ص ٧٢ عن أبي العباس المقري: «أنه كان مكتوباً بين كتفيه يعني بقلم القدرة الإلهية: لا إله إلا الله محمد رسول الله، ما شاء الله لا قوة إلا بالله، الأمر كله بيد الله، هذا من نسل نبي الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم». وأضاف أن راشد بن منصة: «أدبه أحسن أدب، وحفظه القرآن فحفظه وهو ابن ثمانية أعوام وقيل ابن سبعة، وعلمه السنّة والفقه والحديث والنحو والشعر والأدب وأمثال العرب وحكمها وسير الملوك وسياستها، وعرفه بأيام الناس، ودربه على ركوب الخيل، والرمي بالسهام، ومكايد الحروب حتى عرف ذلك كله، وتمهر فيه وهو ابن عشرة أعوام أو إحدى عشرة سنة على اختلاف المؤرخين».

(١٧) انظر مثلاً بيعة أهل فاس للسلطان عبد الملك بن إسماعيل في ٨ شعبان ١١٤٠هـ ـ موافق ٢٠ آذار/ مارس ١٧٢٨م.

٢ ـ مرحلة الدسترة

أول دستور صدر في المغرب كان عام ١٩٦٢، وعدل في الأعوام ١٩٧٠ و١٩٧٢ و١٩٩٢ و١٩٩٦، وأخيراً عام ٢٠١١. ويبدو وجود تمايز جوهري في مؤسسة «أمير المؤمنين» بين دستور ١٩٩٦وما قبله من جهة، ودستور ٢٠١١ من جهة أخرى.

أ ـ دستور ١٩٩٦ وما قبله

في دستور ١٩٦٢ نصّت المادة الرقم (١٩) على ما يلي:

«الملك أمير المؤمنين، ورمز وحدة الأمة، وضامن دوام الدولة واستمرارها، وهو حامي حمى الدين، والساهر على احترام الدستور: وله صيانة حقوق وحريات المواطنين والجماعات والهيئات، وهو الضامن لاستقلال البلاد وحوزة المملكة في دائرة حقوقها الحقة».

وفي الدساتير اللاحقة احتفظت المادة بالرقم والصياغة نفسهما، مع إضافة عبارة «الممثل الأسمى للأمة»، هكذا: «الملك أمير المؤمنين والممثل الأسمى للأمة ورمز وحدتها وضامن دوام الدولة. . .» مع تقسيم المادة إلى فقرتين.

ما يهمنا من زاوية الموضوع الذي نتحدّث عنه هو:

- جمع وظيفتي الملك: أمير المؤمنين، ورئيس الدولة في مادة واحدة.
- استعمال مصطلح «الأمة» بدل «الدولة».

من هنا كانت كل الظهائر الصادرة بناء على الفصل ١٩ يمكن اعتبارها من صلاحيات «إمارة المؤمنين»، مع أن أغلبيتها المطلقة تدخل في صلاحيات الملك بصفته رئيس الدولة/ الأمة والساهر على احترام الدستور. وكان بسبب ذلك يصعب التمييز

بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية في ممارسة الملك لصلاحياته بمقتضى الفصل ١٩، بل قد يقع الإدماج بينهما صراحة.

مثلاً الظهير الصادر في ١٠ نيسان/أبريل ٢٠٠١ بإعادة تنظيم المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان الذي جاء في تقديمه: «ولأن صيانة حقوق وحريات المواطنين والجماعات والهيئات وضمان ممارستها تعدّ أمانة دستورية من صميم

مهامنا السامية بصفتنا أميراً للمؤمنين، كما أنها تجسيد لأسس حضارتنا وثقافتنا وقيمنا الإسلامية السمحة ولالتزاماتنا الدولية بخصوص حماية حقوق الإنسان وصونها والنهوض بها باعتبار كل منها مرجعية في هذا الشأن...»[١٨].

والحال أن السهر على هذه الحقوق والحريات يمارس بالسلطة الزمنية للدولة وليس بصلاحياتها الدينية، ولذلك نص دستور ٢٠١١ في الفصل ٧١ على أن القانون يختصّ بـ «التشريع» في الميادين التالية:

ـ الحقوق والحريات الأساسية المنصوص عليها في التصدير وفي فصول أخرى من هذا الدستور...».

حتى قبل دستور ٢٠١١ عندما صدر ظهير بإحداث المجلس الوطني لحقوق الإنسان (فاتح آذار/مارس ٢٠١١) الذي خلف المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان لم يشر إلى أي من صفتي: «إمارة المؤمنين»، و«ولي الأمر»، وأكد أن إحداث المجلس يعتبر «تجسيداً لالتزام جلالتنا الراسخ بصيانة حقوق وحريات المواطنين، أفراداً وجماعات، وضمان ممارستها، باعتبارها أمانة دستورية من صميم مهامنا السامية، كما أنها تجسيد لوفاء المملكة بالتزاماتها الدولية في مجال حماية حقوق الإنسان والنهوض بها... وحتى تظل بلادنا منخرطة في قيم عصرها وفية لالتزاماتها الدولية في مجال حقوق الإنسان، مؤهلة لرفع تحديات التحولات والتغيّرات المجتمعية، ومواجهة كافة أشكال التطرف والتعصب والانغلاق والإرهاب والإقصاء والتمييز والكراهية، وذلك في انسجام تام مع تاريخ المغرب العريق، وتقاليده الحضارية المرتكزة على فضائل الإخاء والتسامح والاعتدال والانفتاح، والتضامن والعدل، وتحريم الظلم، وعلى المبادئ والقيم الكونية للحرية والمساواة والسلم والديمقراطية، تجسيدا للتكريم الإلهي للإنسان».

إن عدم إشارة الظهير إلى كل من صفتي «أمير المؤمنين» و«ولي الأمر» يؤكد أن الملك أصدره بصفته «رئيس الدولة»، وليس بصفته «أمير المؤمنين»، وإن أسس إصداره على الفصل ١٩ من دستور ١٩٩٦.

والخلاصة أن صفة «إمارة المؤمنين» المنصوص عليها في الفصل ١٩ من

---

(١٨) ونص الظهير على أن المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان يرفع مقترحاته إلى «ولي الأمر»، أي الملك. وهو مصطلح يستغرق في دلالته إمارة المؤمنين وتدبير جميع شؤون المجتمع الدنيوية.

دساتير ما قبل ٢٠١١ لم يصدر باسمها أي نصّ تشريعي ينظّم ميداناً من ميادين القانون التي أسندتها تلك الدساتير إلى البرلمان.

ومن أهم المقتضيات التي أصدرها الملك بصفته أمير المؤمنين:

- إحداث جائزة محمد السادس للفكر والدراسات الإسلامية (ظهير ٢٢/ ٦/ ٢٠٠١).

- إحداث جائزة محمد السادس للكتاتيب القرآنية (ظهير ٢٣/ ٧/ ٢٠٠٢) المغيّر بظهير (١٧/ ١٧/ ٢٠١٢).

- تنظيم وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية وتحديد اختصاصاتها (ظهير ١٤/ ١٢/ ٢٠٠٣).

- إحداث المجلس العلمي الأعلى المكوّن من رؤساء المجالس العلمية الإقليمية (ظهير ٨/ ٤/ ١٩٨١) المغيّر بظهير ٢٢/ ٤/ ٢٠٠٤.

- إعادة تنظيم مؤسسة دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا (ظهير ٢٤/ ٨/ ٢٠٠٥).

- إحداث المجالس العلمية الإقليمية (ظهير ١٢/ ٧/ ١٩٨١).

- إعادة تنظيم «الرابطة المحمدية للعلماء» (ظهير ١٤/ ٢/ ٢٠٠٦)[١٩].

- إحداث جائزة محمد السادس لأهل القرآن (ظهير ٣٠/ ١١/ ٢٠٠٧) المغيّر بظهير ١٧/ ٧/ ٢٠١٢.

- إحداث جائزة محمد السادس لأهل الحديث (ظهير ٢٣/ ٥/ ٢٠٠٨) المغيّر بظهير ١٧/ ٧/ ٢٠١٢.

وفي حالات نادرة جداً أصدر الملك الأمر بصفته أمير المؤمنين بأحكام خاصة، لكن ليس بصيغة التشريع الذي ينشر في الجريدة الرسمية، وإنما في شكل «خطاب» ينشر عن طريق وسائل التواصل العمومية. من ذلك:

- خطاب الملك الحسن الثاني يوم ٧/ ٩/ ١٩٧٥ الموجّه إلى الضباط وضباط الصف وجنود القوات المسلحة الملكية الذي جاء فيه:

---

(١٩) ومما جاء في ديباجته: «وقياماً بالأمانة المنوطة بنا بوصفنا أميراً للمؤمنين، وما تستلزمه الإمامة العظمى من واجب حراسة الدين وإقامة شعائره وشرائعه، وتمنيع قيمه وأحكامه...».

«. . . وبعد، فقد ارتأينا نحن أمير المؤمنين والقائد الأعلى للقوات المسلحة الملكية أن نسمح بالإفطار في شهر رمضان هذا لجميع أفراد قواتنا المسلحة الذين هم مطوّقون بمسؤولية عسكرية مباشرة تقتضي اليقظة والحيطة واستكمال جميع مقوّمات الملكة الفكرية والقدرة البدنية، وذلك حسب ما ورد في نص الفتوى التي أمرنا مجلسنا العلمي بفاس بإصدارها في الموضوع».

ـ خطاب ٥/ ١١/ ١٩٧٥ الموجّه إلى المشاركين في «المسيرة الخضراء» نحو الصحراء المغربية التي كانت تحت الاحتلال الإسباني، ومما جاء فيه:

«. . . وكأب مرشد لك وكأمير للمؤمنين وقائد لسياستك، سأزودك شعبي العزيز ببعض النصائح: أولاً: شعبي العزيز، بمجرد ما تخترق الحدود عليك أن تيمّم على الصعيد الطاهر بتلك الرمال، ثم تستقبل القبلة وتصلي بأحذيتك لأنك مجاهد، ركعتين شكراً لله تعالى.

كما قال الفقهاء:

فإذا الحسن بدا فاسجد له فسجود الشكر فرض يا أخي».

من ناحية ثانية، طلب الملك محمد السادس من المجلس العلمي الأعلى فتوى حول: «المصلحة المرسلة في علاقتها بقضايا تدبير الشأن العام»، فبمناسبة افتتاح الدورة الأولى لأشغال المجلس العلمي الأعلى في فاس يوم ٨ تموز/يوليو ٢٠٠٥ جاء في خطاب الملك: «. . . وفي هذا السياق، قرّرنا أن تكون فاتحة أعمال المجلس العلمي الأعلى تكليفه طبقاً لما يراه من رأي فقهي متنوّر، بتوعية الناس بأصول المذهب المالكي، ولا سيما في تميّزه بالعمل بقاعدة المصالح المرسلة التي اعتمدتها المملكة المغربية على الدوام، لمواكبة التغيّرات في مختلف مناحي الحياة العامة والخاصة، من خلال الاجتهادات المتنورة لأسلافنا الميامين ولعلمائنا المتقدمين. وهو الأصل الذي تقوم عليه سائر الأحكام الشرعية والقانونية المنسجمة والمتكاملة التي تسنّها الدولة بقيادتنا كملك وأمير للمومنين، في تجاوب مع مستجدات العصر، والتزام بمراعاة المصالح، ودرء المفاسد، وصيانة الحقوق وأداء الواجبات».

وكان جواب المجلس عن هذا الاستفتاء:

«. . . أن تدخل الإمام في التشريع يمتد إلى مجالات ثلاثة على الأقل هي:

١ ـ مجال ما لا نص فيه.

٢ ـ مجال ما كان موضع خلاف فقهي.

٣ ـ ومجال ما كان فيه تحقيق مصلحة حقيقية.

وقد ضبط الشرع المصلحة وحدّدها بحدود واضحة وميّز صحيحها من فاسدها قبل أن يأذن باستعمالها.

ولئن كان تحقيق المصلحة أمراً تتشوف إليه الشريعة، فإن الإمام الأعظم بما له من إلزامية القرار، ومن قدرة على توجيه النظر الاجتهادي، يظل هو المؤهل لتقنين ما يحقق المصالح الحقيقية، ويدرأ المفاسد التي قد تتراءى في صورة مصالح. . .». ونرجع إلى الموضوع في آخر هذا التدخل.

ب ـ دستور ٢٠١١

ينصّ الفصل ٤١ من دستور ٢٠١١ على أن:

«الملك أمير المؤمنين وحامي حمى الملة والدين، والضامن لحرية ممارسة الشؤون الدينية.

يرأس الملك أمير المؤمنين المجلس العلمي الأعلى الذي يتولى دراسة القضايا التي يعرضها عليه.

ويعتبر المجلس الجهة الوحيدة المؤهلة لإصدار الفتاوى التي تعتمد رسمياً، في شأن المسائل التي تحال عليه، استناداً إلى مبادئ وأحكام الدين الإسلامي الحنيف ومقاصده السمحة.

تحدّد اختصاصات المجلس وتأليفه وكيفيات سيره بظهير.

يمارس الملك الصلاحيات الدينية المتعلقة بإمارة المؤمنين، والمخولة له حصرياً، بمقتضى هذا الفصل، بواسطة ظهائر».

وجاء في الفصل ٤٢:

«الملك رئيس الدولة، وممثلها الأسمى، ورمز وحدة الأمة، وضامن دوام الدولة واستمرارها، والحكم الأسمى بين مؤسساتها، يسهر على احترام الدستور، وحسن سير المؤسسات الدستورية، وعلى صيانة الاختيار الديمقراطي وحقوق وحريات المواطنين والمواطنات والجماعات، وعلى احترام التعهدات الدولية للمملكة.

الملك هو ضامن استقلال البلاد وحوزة المملكة في دائرة حدودها الحقة. يمارس الملك هذه المهام بمقتضى ظهائر، من خلال السلطات المخوّلة له صراحة بنص الدستور.

توقع الظهائر بالعطف من قبل رئيس الحكومة ما عدا تلك المنصوص عليها في الفصول ٤١ و٤٤ (الفقرة الثانية) و٤٧ (الفقرتان الأولى والسادسة) و٥١ و٥٧ و٥٩ و١٣٠ (الفقرتان الأولى والرابعة) و١٧٤»[٢٠].

وبهذا تميز دستور ٢٠١١ من الدساتير السابقة:

- بالفصل بين صفتي الملك: «أمير المؤمنين» و«رئيس الدولة».

- باستعمال مصطلح «رئيس الدولة» الذي لم يكن له وجود في الدساتير السابقة.

هذه الصياغة في اعتقادنا لها أهميتها البالغة: فمن ناحية، استبعدت التشويش الذي كان يثيره إصدار نصوص تشريعية استناداً إلى الفصل ١٩ الذي كان يجمع بين وظيفتي الملك، ومن ناحية ثانية يؤكد استعمال مصطلح «رئيس الدولة» التعامل مع تطبيق الدستور وتفسير عباراته بالدلالة السائدة في الفقه الدستوري المعاصر.

صحيح أن الفصل ٤١ لم يحدد بدقة المجالات الخاصة بصلاحيات إمارة المؤمنين، ولكن إسناد «السلطة التشريعية» إلى البرلمان في الفصل ٧٠، وتفصيل ما يختصّ به التشريع في الفصل ٧١، يؤكدان أن إمارة المؤمنين مؤسسة رمزية مجالها الأمن الروحي والقيمي في الحياة الدينية للمجتمع، وليس علاقات التعايش اليومية، وتدبير مصالح المجتمع السياسي في تدافعه وتنافس أفراده ومكوناته البشرية والطبقية وسعيه إلى الأفضل.

ومنذ تنفيذ الدستور الحالي في ٢٩ تموز/يوليو ٢٠١١ إلى الآن (نهاية شهر تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٢) صدرت ثلاثة ظهائر استناداً إلى الفصل ٤١ السالف الذكر: وتتعلق بتغيير ظهائر سابقة تنظّم:

- جائزة محمد السادس لأهل القرآن.

- جائزة محمد السادس لأهل الحديث.

(٢٠) الظهائر التي لا يوقعها رئيس الحكومة الواردة في هذه الفقرة، لا يصدر منها بصفة «أمير المؤمنين» إلا الخاصة بالمجال الديني، وهي التي تؤسس على الفصل ٤١، أما المشار إليها في الفصول الأخرى فيصدرها الملك بصفته ملكاً، أي رئيس الدولة.

ـ جائزة محمد السادس للكتاتيب القرآنية.

ـ مؤسسة مسجد الحسن الثاني في الدار البيضاء.

والظهائر الثلاثة الأولى مؤرخة في ١٧ تموز/ يوليو ٢٠١٢.

والظهير المتعلق بمؤسسة مسجد الحسن الثاني في الدار البيضاء مؤرخ في ١٧ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٢.

هذا وأصدرت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية عام ٢٠٠٩ كتاباً بعنوان: **إمارة المؤمنين في عشرة تجليات،** أوضحت فيه أن تجليات إمارة المؤمنين «في التاريخ واشتغالها الحالي» هي العناية بـ:

١ ـ القرآن والحديث.

٢ ـ العلماء.

٣ ـ أئمة المساجد.

٤ ـ المساجد.

٥ ـ التعليم العتيق.

٦ ـ الخطاب الديني والإعلام.

٧ ـ إحياء أيام الله (مثل ليلة القدر، والمولد النبوي).

٨ ـ الثقافة والتراث والفكر والمنشورات والمكتبات.

٩ ـ الحج وركبه التاريخي.

١٠ ـ التصوف ورعاية قيم الإحسان.

ويتبيّن من هذا أن إمارة المؤمنين تعنى بالشعور الديني للأمة ورعايته من دون القول بانفصالها التام عن التدبير السياسي الذي يساهم به الملك بصفته رئيس الدولة. فهناك الجانب التاريخي لدلالة المصطلح الذي تشكّلت منه ثقافة يختلف بها في الوعي الاجتماعي مركز الملك المبايع بصفة أمير المؤمنين، ووفقاً للنموذج الذي أسسه الفقه ورسخته الممارسة، وبين مركز «رئيس الدولة» المنتخب بالطريقة المحدّدة في دستور كل دولة.

ومن أهم هذه الفوارق أن الملك المبايع ينظر إليه بعيداً عن التأثر الحزبي أو

الأيديولوجي أو الطائفي أو الإثني... إلخ. وهذا ما تفسره حوادث تاريخية تتعلق بتحكيمه[٢١]، حتى الفقه اعترف بهذا التحكيم عندما قال: إن رأي ولي الأمر يرفع الخلاف.

ثالثاً: دور «إمارة المؤمنين» في إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي

يبدو ضرورياً التمييز في الموضوع بين الموروث الفكري وملابساته من جهة، والواقع ومستجداته من جهة أخرى.

١ ـ الموروث الفكري وملابساته

عندما نتحدّث عن الموروث الفكري يتعينّ أن يتم ذلك في ظل ملابساته التي لم تكن تسمح بإثارة المناقشة حول السلطة الزمنية والسلطة الدينية في المجتمع/ الدولة.

ويبدو أن هذا هو سبب عدم الوضوح في التنظير لصلاحيات «إمارة المؤمنين» أو «ولي الأمر» أو «الخليفة»، لأنه لم يكن يرى لغير الدين تدخلاً في تدبير مصالح الأفراد وشؤون الأمة.

فما هو التنظير الذي كانت تقدم به صلاحيات «أمير المؤمنين»؟ وهل طبق ذلك التنظير؟

٢ ـ التنظيـر

وصف «أمير المؤمنين» أو الإمام أو الخليفة أو ولي الأمر، ارتبط به الاختصاص بتدبير جميع شؤون الأمة، ولم يوجد تمييز بين الديني والسياسي، ولا نجد في التراث الإشارة إلى أي مجال أو مرفق في المجتمع يعتنى به منفصلاً عن الدين وخارج ما أمرت الشريعة بالعناية به، والتعبير بحراسة الدين وسياسة الدنيا لا يعني الفصل بينهما، ولا سياسة الدنيا بغير أحكام الدين، بل إن هذه السياسة لا هدف لها غير حماية الدين.

من هنا لم يتناول الفقه الدستوري الإسلامي تنوّع اختصاصات الحاكم

---

(٢١) وسنشير إلى أمثلة لهذا التحكيم من الواقع المغربي المعاصر.

الإسلامي، ولم يناقش بالتالي الاختصاص القاصر على إمارة المؤمنين، لأنه لا وجود لصلاحيات خارجة عن هذه الصفة أو صفة ولي الأمر... وإذا قيّدوا تصرفات ولي الأمر بالمصلحة، فإنه هو وحده الذي يحدد مفهوم المصلحة، لأنه كما يقول الشافعي: «منزلة الإمام من الرعية منزلة الولي من اليتيم»[22]، والولي ينفرد بتقدير مصالح اليتيم لعجزه الفطري عن التمييز بين ما ينفعه وما يضرّه.

هذا التكييف لا يزال متداولاً في التنظير الفقهي. يقول المودودي، الإمام يكون «مسموع الكلمة مطاع الأمر، نافذ القول ما دام مزوّداً بثقة الأمة، بل يجوز له في تلك الحال أن يستأثر بحق الرفض والردّ، ويرفض آراء سائر أعضاء المجلس (= مجلس الشورى) في أمر يرى أن الحق خلاف ما يرون»[23].

وعندما يحاول الفقه حصر صلاحيات «أمير المؤمنين» يعبّر عن ذلك بصيغة عامة، هي: حراسة الدين وسياسة الدنيا، أو بصيغة مفصّلة نسبياً بالقول إنه يقرر:

- أحكام كل الوقائع التي لم يرد بشأنها نصّ[24].
- الأحكام التي تحقق المصلحة.
- الرأي الذي يجب تطبيقه في حالات اختلاف المجتهدين.

والأحكام التي يقررها في هذه المجالات لا يعتمد فيها على العقل والسياسة، وإنما يقرر باسم الشريعة بوصفه قائماً مقام صاحب الشريعة ونيابة عنه.

فابن خلدون مثلاً يقول إن سياسة الملك/ الدولة:

قد تتم بالتغلب والقهر أو بقوانين «مفروضة من العقلاء، وأكابر الدولة وبصائرها»، أو «مفروضة من الله سبحانه وتعالى بشارع يقررها ويشرّعها...».

«فما كان منه بمقتضى القهر والتغلّب وإعمال القوة الغضبية في مرعاها فجور وعدوان ومذموم عنده... وما كان بمقتضى السياسة وأحكامها من غير

(٢٢) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الأشباه والنظائر**، ص ١٢١.

(٢٣) أبو الأعلى المودودي، **نظام الحياة في الإسلام** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص ٣٦.

(٢٤) وما أكثره ليس في وقتنا الحاضر وحده، وإنما كذلك في السابق. مثلاً ما يقول به الفقه من اختصاص ولي الأمر بتحديد الأفعال والسلوكات التي يعاقب عليها، وتحديد عقوباتها التعزيرية ما عدا جرائم الحدود والقصاص التي لا تكاد تتجاوز عدد أصابع اليد الواحدة.

نظر الشارع فمذموم أيضاً لأنه نظر بغير نور الله **﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾**[٢٥] لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة في ما هو مغيّب عنهم من أمور آخرتهم وأعمال البشر كلها عائدة إليهم في معادهم... وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط **﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾**[٢٦]، ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة، وهم الأنبياء ومن قام مقامهم وهم الخلفاء.

فقد تبيّن لك من ذلك معنى الخلافة، وأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[٢٧].

لا جدال في أن إمارة المؤمنين أو ولاية الأمر بهذا التصوّر الذي نظر إليه به منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً ولا يزال الترويج له قائماً سيراً على مبدأ «الفقه ينقل ولا يتعقل»، لا يمكن أن تكون متماهية مع دولة المؤسسات الحديثة أو تساعد على حلّ إشكالية: الدين والدولة.

وإذا رجعنا إلى أصول الفقه لم نجد لأمير المؤمنين أو ولي الأمر أثراً، بل إن «المجتهد» وحده هو الذي «يكشف» عن أحكام الله[٢٨] أو «حكم الله» تابع لرأيه[٢٩]، ثم حلّ محلّ المجتهد «المفتي» الذي هو «مخبر عن الله كالنبي، وموقع للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي، ونافذ أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي، ولذلك سُمّوا أولي الأمر، وقرنت طاعتهم بطاعة الله

---

(٢٥) **القرآن الكريم،** «سورة النور،» الآية ٤٠.

(٢٦) المصدر نفسه، «سورة الروم،» الآية ٧.

(٢٧) ابن خلدون، **المقدمة،** ج ١، ص ٣٢٦ - ٣٢٨.

(٢٨) في رأي المخطئة.

(٢٩) في رأي المصوبة.

والمخطئة والمصوبة يتفقون على وجوب تقليد «المجتهد»، فالناس صنفان: مجتهدون وعوام وهؤلاء «فرضهم التقليد»، كما يقول ابن رشد. ولم يعترف عملياً لأحد بالاجتهاد منذ وفاة أحمد بن حنبل في منتصف القرن الثالث الهجري. انظر: ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه،** ص ٩٢ و١٤٤.

ورسوله»[٣٠]. وهناك مصطلحات أخرى غير قابلة لانضباط دلالاتها مثل: العالِم، والفقيه، والشيخ، حيث أصبح كل متقمّص لإحدى هذه الصفات ينطق باسم الإسلام، ويجزم بصواب رأيه وضلال ما عداه، في ظلّ موروث ثقافي يقول: «يجب على العامي اتباع المفتي، إذ دلّ الإجماع على أن فرض العوام اتباع ذلك كذب المفتي أم صدق، أخطأ أم أصاب. فنقول قول المفتي... لزم بالإجماع فهو قبول قول بحجة فلم يكن تقليداً»[٣١].

إن تنظير الفقه السياسي أو السلطاني، والفقه الأصولي، مع تناقضهما غيّبا الأمة/ المجتمع المتميز بالتعددية العقدية والفكرية، ولذلك فإنهما معاً يعقدان العلاقة بين الدين والدولة المعاصرة.

٣ ـ التطبيق

إذا كان التنظير[٣٢] خوّل «أمير المؤمنين» اختصاصاً غير محدود، وتقريراً للأحكام «الشرعية» في كل ما لم يرد فيه نصّ، أو يحقق المصلحة، وذلك بصفته خليفة أو نائباً عن الرسول، فإن التطبيق سار في اتجاه آخر.

فلم يعترف الفقه بالصفة «الشرعية» للأحكام التي يقررها أمير المؤمنين أو ولي الأمر إلا بالنسبة إلى خمسة خلفاء: الأربعة الأولون وعمر بن عبد العزيز، فما قرره أحد هؤلاء من أحكام جديدة أو فسر به النصوص يعتبر من «أحكام الشريعة» الواجب على الأمة اتباعها.

---

(٣٠) أبو إسحق ابراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام**، للشاطبي، ج ٤، ص ٢٤٥. واختصاص المفتي يعم كل شؤون الفرد والأمة. جاء في البيان الختامي للمؤتمر العالمي للفتوى وضوابطها الذي عقده المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في مكة أيام ١٧ ـ ٢٠ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٠: «المفتي هو المخبر بحكم الله عن دليل لمن سأله عنه.

مجالات الفتوى: تشمل الفتوى جميع تصرفات العباد، لا يخرج عنها اعتقاد، أو قول، أو عمل. وهذا يشمل علاقة العبد بربه، وبنفسه، وبغيره، وبالدولة التي يعيش فيها، وعلاقة الدولة بغيرها من الدول في زمن السلم والحرب، أي أن الفتوى تتصل بمختلف المجالات: العقيدة، والعبادة، والمعاملة، والمال، والاقتصاد، والأسرة، والسياسة، والحكم، والقضاء، وغير ذلك». ومما قاله أحد أعلام الفتوى المعاصرين: «من المفروض أن الفقه هو الذي يحكم الجميع، ويرجع إليه الجميع. ومما ورد عن السلف قولهم: الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك» هذه العبارة الأخيرة أوردها الغزالي في **إحياء علوم الدين**، ج ١، ص ١٧.

(٣١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج ٢، ص ٣٨٧.

(٣٢) نعني به التنظير في الفقه السياسي، أو السلطاني، أما الفقه العام فقد أشرنا إلى التنظير المعتمد في أصول الفقه الذي تجاهل نهائيا مصطلح الخليفة أو أمير المؤمنين وما ينسبه إليه الفقه السلطاني من دور في تفسير نصوص الشريعة وصياغة أحكامها.

وما عدا هؤلاء الخمسة لا نجد في المراجع الفقهية لكل المذاهب السنّية «أحكاماً شرعية» أسند تأسيسها إلى «ولي الأمر»، سواء في ذلك الذين كانوا يلقبون بالخلفاء، أو من استقلوا بالسلطة في الأقاليم الإسلامية المختلفة.

وإذا بقي الفقه في مجمله متمسكاً بمصطلحات: ولي الأمر، أمير المؤمنين... إلخ، وبوجوب طاعة أوامره، فإنه أجمع على عدم توثيق تلك الأوامر في مدوّناته الجامعة للأحكام «الشرعية»، ولكي يحول نهائياً دون اكتساب هذه الشرعية، قال إن أوامر الخليفة أو ولي الأمر تنتهي بموته عكس آراء «المجتهد» التي لا يملك أحد إلغاءها بمن في ذلك الأمة ذاتها.

هذا الاضطراب الملاحظ في الأفكار التي كتبت حول صلاحيات «أمير المؤمنين»، تنظيراً وتطبيقاً، يتعذر معه القول بالاستفادة منها في أزمة العلاقة التي نعيشها بين الديني والسياسي.

٤ ـ في ظل مستجدّات الواقع

مما استجدّ في الواقع المعيش وله علاقة بإمارة المؤمنين، ولا يمكن تجاهله:

ـ دولة المؤسسات التي تشكّل أرقى ما توصل إليه الفكر السياسي البشري إلى الآن، ولا يزال يطورها شكلاً وموضوعاً، ويسعى إليها الجميع.

ـ دولة التعايش التي تعني الاحتضان لكل المواطنين بتعدّد عقائدهم، واختلاف آرائهم وتنوع أعراقهم. فقد انتقل الوعي الإنساني ـ أو كاد ـ من بناء الدولة على الوحدة العقدية، أو العرقية، مثلاً، إلى اعتماد المواطنة والعيش المشترك وترسيخ ثقافة التعايش، وإن تعددت العقائد وتباينت الآراء.

ـ انتهاء وصف الأمة بـ «الرعية»، وأن واجبها هو «الطاعة»، وأن جلد الظهر وأخذ المال، وظهور دولة ضمان حقوق الفرد وحريته، وحمايتهما بالمفهوم المتوافق عليه عالمياً، مع بزوغ الفجر لتدخل مؤسسات المجتمع الدولي ورقابتها لاحترام تلك الحقوق وهذه الحرية.

ـ وجود تيارات فكرية تؤمن بتحكيم الدين، كما تفهمه هي في أنشطة الدولة المختلفة، باعتباره الدستور الأسمى الذي يشكّل مرجعيتها الحاكمة.

ـ هذه التيارات مع تمسك كل واحدة منها بتفسيرها الخاص للإسلام، تتفق

على وصف التشريعات التي تصدرها المؤسسات الدستورية بـ «القانون الوضعي» وبأنها «مخالفة للإسلام».

ـ تيارات فكرية أخرى تدعو إلى القطيعة بين الدين والدولة التي يجب أن لا تهتم إلا بمصالح المجتمع الآنية بعيداً عن العقائد الدينية لأفراده.

أمام هذا الواقع الذي تعيشه كل المجتمعات الإسلامية ـ ومنها المغرب ـ ما هو الحلّ الذي تبدو سلبياته أقل ويستجيب لرغبات أعلى نسبة[٣٣] من أفراد المجتمع، وبالأخص المجتمعات التي ليس فيها إلا وجود ضئيل لغير العقيدة الإسلامية؟

(١) هل بالفصل التام بين الدولة والدين بمفهوم تجاهل الدولة المطلق للدين وقيمه وأحكامه في تشريعاتها الأساسية والتنظيمية، وإدارة مرافق المجتمع، وتدبير مصالح أفراده، وإبقاء العقيدة الدينية وشعائرها وأوامرها شؤوناً خاصة وشخصية تهم الفرد المؤمن بها وحده ولا شأن للدولة بها؟

هذا الحلّ لا يبدو قابلاً للتطبيق لأن من المبرّرات الأساسية لوجود الدولة رعاية القيم المشتركة وتدبير المختلف فيها بمبادئ التعايش، وليس من الحكمة أن تعتقد الدولة أنها أعقل من المجتمع، وتغترّ بمقولة فرعون مصر **﴿مَا أُرِيكُمْ إِلاَّ مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلاَّ سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾**[٣٤]. وليس ببعيد ما حدث في اليمن الجنوبي والصومال في سبعينيات القرن الماضي، ولا تزال آثاره السيئة الذكر قائمة...

لذلك لا يبدو من الحكمة في تدبير الشأن العام تجاهل قيم ورغبات أغلبية المجتمع الذي يرى روح وجوده في العقيدة الدينية التي يؤمن بها وتحويله قسراً إلى مجتمع نابذ لكل ما توارثه عن الآباء والأجداد.

(٢) هل بترك الأمر إلى التيارات الدينية التي نلحظ لديها ثلاثة توجهات أساسية:

(أ) الاكتفاء بعموميات، مثل التشديد على «المرجعية الإسلامية» أو «تطبيق الشريعة» أو اعتبارها «مصدراً» أو «مصدراً أساسياً» للتشريع...

(ب) تفادي الحديث عن مؤسسات الدولة والاكتفاء بالحديث عن تطبيق الكتاب والسنّة وما كان عليه السلف الصالح، مع مصطلحات الإمامة والخلافة

---

(٣٣) فالممكن لا يتجاوز رجحان الإيجابيات على السلبيات، ولا وجود للكمال والمدينة الفاضلة.

(٣٤) **القرآن الكريم**، «سورة غافر،» الآية ٢٩.

وولي الأمر، والاستشارة وغيرها مما تداوله الفقه السياسي في القرون الأولى من التاريخ الإسلامي.

(ج) الإشارة إلى بعض مكونات الدولة الحديثة، ولكن بتصور ظاهره فيه الرحمة وباطنه من قبله العذاب والاستبداد الماحق(٣٥).

---

(٣٥) من ذلك: ما كان ينصّ عليه البرنامج السياسي للجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر: «ضماناً لحرية الأمة وحق التعبير عن إرادتها بأصح الطرق وأسلمها شرعاً وشرعية، **إذ يعاد النظر في قانون** الانتخابات، فلا توكل لغير الراشد كالسفيه والصغير وفاقد العدالة الشرعية... ج ـ حق الانتخاب والترشيح والمشاركة في التسيير: إن الإسلام دين الحرية... فالإنسان بناء على هذا المنظور العميق الإسلامي للإنسان، يجعل هذا الأخير مسؤولاً، وبمقتضى هذه المسؤولية يستحق الحقوق التالية:

١ ـ حقه في الانتخاب أو اختيار القيادة.

٢ ـ إن حقه في الانتخاب يخوله حقاً للترشيح ما دام قد توفرت فيه الشروط التالية: الإسلام ـ العدالة ـ القدوة ـ الكفاءة أو الجدارة...».

وما جاء في كتاب بعنوان **الشورى والديمقراطية** نشره شيخ جماعة في المغرب لها حضورها البين في المجتمع، فعندما تحدث عن الآية ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ قال: «الأمر مضاف إلى «هم»، فمن هم هؤلاء الذين تستحق مشاورتهم المنظمة أن يكون لها اعتبار الشأن المهم بل الأهم؟ أهم كل جماعة من العقلاء تواضعوا على شكل معين ونظام معين لتسيير شؤونهم؟ أم يسقط الاعتبار في حساب الإسلام بسقوط الشروط في نفس المشاركين: مؤمنون هم؟ مستجيبون هم لربهم؟ مصلون هم؟ إلى آخر مفردات السياق. أم هم مجرد عقلاء تواضعوا على نظام زمني لصون مصالح، وإشاعة الأمن العام في المجتمع، وإيجاد الفرص للعيش الآمن الكريم؟ إن الاختلاف بين شورى على قواعد الإسلام وديمقراطية على قواعد عقد اجتماعي اختلاف جوهري...» (ص ٣٤).

وأكد أن «السياق الذي يندرج فيه حكم الشورى، كما بسطه الله عز وجل لنا في سورة الشورى يسير على منهاجه مؤمنون ومؤمنات:

١ ـ أيقنوا بعد أن دخل الإيمان إلى قلوبهم واستقر وتوطن أن ما يؤتاه الإنسان في الحياة الدنيا إن هو إلا متاع...

٢ ـ أيقنوا أن ما عند الله في الدار الآخرة خير وأبقى...

٣ ـ أيقنوا... إن ما عند الله من خير في الدار الآخرة يناله المتوكلون على الله...

٤ ـ كفوا عن الآثام والموبقات والفواحش...

٥ ـ ملكوا زمام أنفسهم، فلا يستفزهم الغضب الفردي على تصرف ظالم...

٦ ـ استجابوا لربهم استجابة كاملة متوكلة...

٧ ـ الخصلة السابعة في السياق إقامة الصلاة...

٨ ـ ... البند الثامن في السياق الشوري... أنها اختيار حياتي والتزام بين ذمم مسئولة في موقف أخروي تومن به...

٩ ـ الشرط التاسع في سياق الشورى هو الإنفاق مما رزقنا الله وهو الزكاة أساساً يكملها الإحسان إلى الناس وتكملها الصدقة...

١٠ ـ الشرط العاشر في سياق الشورى... هو مقاومة البغي والظلم والتحكم في مصائرنا دون رضانا» (ص ١٤ ـ ٣٨).

ونترك للقارئ الكريم التعليق على هذين النصّين وما فيهما من تطبيق للإسلام «دين الحرية» و«مقاومة البغي والظلم والتحكم في مصائرنا دون رضانا».

هناك بعض السوابق التي تسلّمت فيها السلطة تيارات إسلامية متمسّكة بعزمها على «تطبيق الشريعة»، وكانت النتيجة «حلّ» الدولة وتقسيمها، وهو ما فسّره بعض الكتّاب بأنه تطبيق لمقولة: «الإسلام هو الحلّ»، وأن القصد بالحلّ هو فصم عرى الدولة وتجزئتها. ولا نساير الكاتب في تحليله، ومع ذلك يجب الحذر وأخذ العبرة.

المشكل الجوهري في الجماعات التي توصف بالإسلامية هي اعتقادها الجازم بأن رأيها في الإسلام وأحكامه هو الحق الذي لا ريب فيه، وما عداه زيغ وضلال، وقد يصل إلى حدّ الكفر، عند بعض الجماعات المتشدّدة، وهو ما يترجمه استعمال العنف الذي يصل أحياناً إلى ما بين جماعات تدّعي كل واحدة منها التمسك بالإسلام والدفاع عنه.

إن التفسير الذي تتمسك به كل جماعة لرأيها في الدين هو مصدر الخطر، لأنه يستبعد كل الآراء المخالفة، مثلها في ذلك مثل الجماعة التي تؤمن بالفصل التام بين الدين والدولة، كلتاهما تنفي «شرعية» الرأي المخالف، فيتعذر عليه بناء دولة التعايش.

(٣) هل بتفويض الدولة الشأن الديني يصلح كل شيء؟ الجواب يبدو سلبياً باستحضار الواقع التاريخي الممتد في الزمن وعند جميع الملل. لكن الدولة التي نتحدّث عنها الآن هي «دولة المؤسسات»، والنظام المؤسسي هو الوسيلة الفعالة التي تمكّن بها المجتمع البشري من حماية نفسه من استبداد الدولة، أكان استبدادها باسم الدين أو باسم تحقيق المصالح العليا للوطن، أو غير ذلك من المبرّرات المعروفة في قاموس الحكم الاستبدادي، قديمه وحديثه.

إن البناء السليم لمؤسسات الدولة وتعهدها بالتطوير وملاحقة وقائع الحياة المتجدّدة، هو الذي يحول دون الاستبداد باسم الدين أو باسم غيره، ويوجه كل أنشطة الدولة إلى ترسيخ مبادئ التعايش وثقافته بين جميع المواطنين، مهما يكن بينهم من اختلاف في العقائد الدينية أو الأيديولوجية أو في اللون أو العرق أو النشأة الاجتماعية. . .

ولهذا السبب، لا ينازع أحد في أن الدولة هي التي لها صلاحية المحافظة على حقوق الفرد وحريته بالمعايير المتعارف عليها في مجتمع التعايش المعاصر. وبذلك يتحقق تفادي التصادم بين الفئات الاجتماعية والتيارات الفكرية المختلفة

في تفسير مفهوم حقوق الفرد وحريته، وفي تطبيقه على الوقائع المتباينة لنشاط الفرد وعلاقاته بالآخرين.

بتعبير آخر، من حق الجماعات المنادية بفصل الدين عن الدولة، والجماعات الداعية إلى أسلمة الدولة ـ بالمفاهيم المختلفة لهذه الأسلمة ـ أن تقدم ما تراه من أفكار لتحسين أداء مؤسسات الدولة لوظائفها، وتحول دون انحرافها عن الأهداف المحددة لها في النظام الدستوري المكتوب منه وغير المكتوب.

ولكن لا يبدو مقبولاً الاكتفاء بالتحذير من تسخير الدولة الدين للاستبداد والانحراف، والحال أن كل جماعة منها لا تؤمن إلا برأيها نظاماً للحياة، ولا تسمح لغيره بالمشاركة في تدبير الشأن العام.

لذلك نقول إن تدخل الدولة بنظامها المؤسسي في الشأن الديني يشكّل حماية للدين ولنظام التعايش الذي تنبذه الجماعات التي تقصي الدين نهائياً أو تحصره في الرأي الذي تلقنه لمريديها.

وبالرجوع إلى مؤسسة «إمارة المؤمنين» قد يثار بعض ما علق بها على مدى القرون الخوالي(٣٦)، فهل يكفي التركيز على هذا الأمر؟ أم ينبغي التوجّه إلى إصلاح الخلل باستبعاد العوارض السلبية وتقوية العناصر الإيجابية من الموروث؟

عندما أطلق على عمر بن الخطاب وصف «أمير المؤمنين» لم يغيّر ذلك شيئاً من تركيبة الدولة ووظيفتها، ولكن ذلك لم يستمر طويلاً، والمسؤولية الأساسية يتحمّلها الفقه الذي لم يميّز بين رئاسة الدولة وإمارة المؤمنين التي امتدت

---

(٣٦) مثلاً في الدورة الربيعية من عام ١٩٨٣ انتهت الفترة الدستورية للبرلمان، ولكن الملك الحسن الثاني رحمه الله دعا إلى استفتاء لاستمرار أعضاء البرلمان سنة إضافية في أداء مهامهم، وقد جرى الاستفتاء الذي قاطعته أحزاب اليسار وتمت الموافقة على الاقتراح، وعند حلول دورة انعقاد البرلمان في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٣ أعلن حزب الاتحاد الاشتراكي عن قراره بمقاطعة الدورة التي اعتبرها غير دستورية، فهدده الملك بأنه إن فعل ذلك، سيعتبر ذلك منه «خروجاً عن الجماعة».

والخروج عن الجماعة، وعلى «الإمام»، حكمه معروف في الفقه، وهو أن الفاعلين «يدعون إلى الرجوع إلى الحق، فإن فعلوا قبل منهم وكفّ عنهم، وإن أبوا قوتلوا وحل سفك دمائهم. . .». انظر: أبو القاسم محمد ابن أحمد بن جزي الكلبي، **القوانين الفقهية**، ص ٢٦٨.

الفقه، إذاً، هو الذي أسس للتجاوزات التي اقترفت طيلة قرون، وذلك بتأكيده أن معارضة الحاكم في الرأي تشكل «خروجاً» عن الامام أو ولي الأمر. . . فيدعى المعارض إلى «الرجوع إلى الحق» أو يقاتل ويسفك دمه. . .

صلاحياتها إلى جميع وظائف الدولة بما في ذلك معتقدات الأفراد، متى أثير الطعن فيها بالزيغ والانحراف، وعمّ تداول مقولة الطاعة حتى مع جلد الظهر وأخذ المال، ومن لم يأخذ بالمقولة لم يقدم أفكاراً عملية قابلة للتطبيق وتحول دون الاستبداد والانفراد بالتقرير.

والآن في ظل المستجدّات التي أشرنا إليها، لم يسلك الفقه، وما يدعى بفكر الإسلام السياسي، الوجهة السليمة، وهي إبراز الخلل، مع تقديم وسائل عملية لإصلاحه في ظل التطور المتلاحق الذي تخضع له كل مؤسسات الدولة المعاصرة، وإنما يكتفي هو ومعارضوه من الداعين إلى فصل الدين عن الدولة بنقد مؤسسة «إمارة المؤمنين» ومسؤوليتها عن الاستبداد وفساد النظام السياسي، دونما استحضار لأمثلة عاشتها

أو تعيشها أقطار إسلامية تسلّمت الحكم فيها جماعات اسلامية أو علمانية متطرفة.

بعد هذه الملاحظات نرجع إلى:

٥ ـ «إمارة المؤمنين» في المغرب

بحكم احتفاظ المغرب باستقلاله السياسي عن «الخلافة» في بغداد، ثم في إسطنبول منذ اعتناق سكانه للإسلام، خلع على ملوكه لقب «أمير المسلمين»، ثم «أمير المؤمنين» بالمضمون العام، وبالشكليات المتداولة مع الحاكم في عاصمة الخلافة استناداً إلى ما أصله الفقه السياسي في **الأحكام السلطانية**، وبذلك احتفظ اللقب برمزيته الدينية مرفقاً بالحمولة الثقافية التي لم تكن السياسة بعيدة عن المساهمة في تشكيلها.

وإذا كان منتصف القرن العشرين الميلادي محطة بارزة في تاريخ الغرب إزاء حقوق الفرد وحريته والمساواة بين الجنسين، فإن الوصف نفسه حمله في العالم العربي والإسلامي الجدل حول إشكالية الدين والدولة بارتباط واضح بحقوق الإنسان وتفرعاته المختلفة. وهكذا نشأت أو رفعت من عملها الميداني حركات تدعو إلى تطبيق «الشريعة» بأطروحات متباينة سمتها المشتركة:

ـ تجاهل دولة المؤسسات إلى معاداتها ومناهضة قوانينها «الوضعية»، كما سخرت بكثير مما يكتب عنها، وكذلك حقوق الإنسان وحريته.

ـ اعتبار الشريعة هي ما قاله السابقون في تفسير النصوص وطبّقوه في حياتهم الخاصة والعامة، بما في ذلك «الخلافة»، نظاماً سياسياً لكل من يسكن الكرة الأرضية من «المسلمين».

ـ كل واحدة منها ترى الانفراد بالإسلام الصحيح، ومن عداها منحرف وضال أو كافر مستباح الدم والمال.

ـ اعتبار الأنظمة السياسية القائمة هي المسؤولة عن الفساد و«تعطيل الشريعة»، ويجب لذلك الإطاحة بها وإقامة «نظام إسلامي» وفق الأطروحة التي تتبناها كل جماعة.

مقابل ذلك، وجدت جماعات تنادي بإبعاد الدين نهائياً عن الدولة وأجهزتها، وعن أنشطتها المختلفة، وتدعو إلى بنائها على أسس مصلحية عقلانية: قومية، أو ليبرالية، أو اشتراكية...

تمكّنت جماعات من الصنفين الأخيرين من الوصول إلى كرسي الحكم في عدة أقطار إسلامية، والنتائج معروفة ولا حاجة إلى التذكير بها...

والمغرب انتقلت إليه كل تلك التيارات الأيديولوجية عقب استقلاله في العقد السادس من القرن الماضي، ومع مرور الزمن وتأثراً بما كان يجري في الوطن العربي والعالم الثالث عموماً، حدثت اصطدامات محدودة بين الدولة وجماعات راديكالية بسند من هنا أو من هناك، كما ظهرت فصائل طلابية في الجامعات لم تخلُ من حوادث عنف بين فئة وأخرى.

فهل استفاد المغرب من «إمارة المؤمنين» في الأزمات السياسية الحارقة؟ وهل حقق تقدماً في إرساء دولة المؤسسات، وفي ترسيخ حقوق الإنسان وحريته، وفي محاولة حل إشكالية «القانون الوضعي»؟

٦ ـ في الأزمات السياسية

تعرّض المغرب في العقدين الأخيرين لهزّات اجتماعية ـ سياسية عميقة كان في الإمكان أن تؤدي إلى نتائج وخيمة، كما حدث فعلاً في أكثر من بلد عربي أو إسلامي، حيث أريقت دماء، وتبادل «النصر» و«الهزيمة» الفريقان الأساسيان المعبر عنهما عموماً بالإسلاميين والعلمانيين.

أ ـ في بداية عام ١٩٩٢ أعلن «اتحاد العمل النسائي» المؤسس عام ١٩٨٧ عن حملة لجمع مليون توقيع تأييداً للمطالبة بتغيير مدوّنة الأحوال الشخصية الصادرة عام ١٩٥٧، وتضمّنت العريضة المطلوب توقيعها:

ـ اعتبار الأسرة مؤسسة مبنية على أساس التكافؤ والتكافل بين الزوج والزوجة على قدم المساواة.

ـ اعتبار المرأة كالرجل تكمل أهليتها بمجرد بلوغها سن الرشد القانونية.

ـ إعطاؤها الحق في الزواج من دون حاجة إلى ولي منذ بلوغها سن الرشد.

ـ التنصيص على الحقوق والواجبات نفسها بالنسبة إلى كلا الزوجين.

ـ وضع الطلاق بيد القضاء، والتنصيص على حق الرجل والمرأة على السواء في تقديم طلب الطلاق إلى القضاء.

ـ منع تعدد الزوجات.

ـ إعطاء المرأة حق الولاية على أبنائها مثل الرجل.

ـ اعتبار العمل والتعليم حقاً ثابتاً للمرأة لا يحق للزوج سلبه منها.

أثارت العريضة الرأي المقابل، ونشر «علماء» فتاوى ومذكّرات، وكتيّبات، اتهمت المؤيدين للعريضة بالكفر والمروق من الدين يستتابون ثلاثاً، ومن لم يتب حل سفك دمه . . .

وتفادياً للأسوأ، أعلن الملك الحسن الثاني في خطاب العرش يوم ٢٠ آب/ أغسطس ١٩٩٢ عن ضرورة مراجعة بعض مقتضيات المدوّنة، وبالأخص المستمدة من الاجتهاد الفقهي، وطلب من الجمعيات النسوية، ومن جميع المهتمين بالموضوع، رفع مقترحاتهم إلى الديوان الملكي.

تلقى الديوان مقترحات التعديل التي لم يتجاوز عددها ٩، ثم عيّنت لجنة درست تلك المقترحات، واستجابت لبعضها في مشاريع ثلاثة صدرت بها ثلاثة ظهائر[٣٧]

(٣٧) هذه الظهائر لم يصدرها الملك بصفة «أمير المؤمنين»، وإنما استناداً إلى الفصل ١٠١ من دستور ١٩٩٢ الذي كان ينص على أنه: «إلى أن يتم تنصيب مجلس النواب، المنصوص عليه في هذا الدستور، يتخذ الملك الإجراءات التشريعية اللازمة لإقامة المؤسسات الدستورية، وسير السلط العمومية، وتدبير شؤون الدولة».

في ١٠ أيلول/سبتمبر ١٩٩٣، وقبل الجميع نتائج التحكيم الملكي، وانتهت العاصفة.

ب ـ عقب تعديل الدستور عام ١٩٩٦ أُلِّفت الحكومة من المعارضة، وأطلق عليها اسم «حكومة التناوب»، التي أعلنت عن مشروع سياسي واجتماعي لصالح المرأة بعنوان: «الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية»، وكان من ضمن بنودها اقتراح تعديلات لمقتضيات من مدوّنة الأحوال الشخصية.

عورض مشروع الخطة بشكل أشد مما ووجهت به عريضة اتحاد العمل النسائي عام ١٩٩٢، ونظمت مظاهرة حاشدة في الرباط تأييداً للخطة، فردّ عليها بمظاهرة أكبر في الدار البيضاء، منددة بالخطة وبواضعيها، ورفعت الآلاف والآلاف من العرائض المؤيدة والمندّدة إلى الديوان الملكي. وصدرت فتاوى بوجوب رفض الخطة لما «فيها من الخروج عن دين الله والمخالفة لشريعته» و«المبدلة لأحكام الله»، مع التنديد بـ «من وضعها ومن ساندها وكان وراءها».

وبمناسبة ٨ آذار/مارس ٢٠٠١ عيد المرأة، استقبل الملك ممثلات عدد من الجمعيات والهيئات المهتمة بالجدل الدائر حول الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية، ووعدها بالتدخل لإنهاء الفتنة التي أوشكت على الانزلاق إلى الأخطر...

عيَّن الملك لجنة من ١٥ عضواً بينهم ثلاث نساء، إضافة إلى رئيسها، ونصّبها بحضور ممثلات الجمعيات السالفة الذكر، ومما جاء في خطاب التنصيب:

«لقد آلينا على أنفسنا منذ اعتلينا عرش أسلافنا المنعمين أن نواصل النهوض بأوضاع المرأة المغربية في كل مجالات الحياة الوطنية، وأن نرفع كل أشكال الحيف الذي تعانيه من منطلق صفتنا أميراً للمؤمنين وحامياً لحمى الملة والدين، ملتزمين بشريعة الإسلام في ما أحلّت وحرّمت أو أباحت، وعملاً بترسيخ قيم العدل والمساواة بين الرجل والمرأة... ولن يتأتى لنا ذلك إلا بمزاوجة خلاقة بين التشبث بثوابتنا الدينية التي تشكل جوهر هويتنا، والانسجام التام مع روح العصر المتسمة بالطابع الكوني لحقوق الإنسان، وفي إطار الاجتهاد الذي أنتم مكلفون به، وتحقيقاً لمقاصد الشريعة السمحة في تحكيم المصلحة المشتركة بين أعضاء الأسرة في ظل التوازن المحكم بين الحقوق

والواجبات، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾. وفي هذا السياق، فإن اللجنة مطالبة بالإصغاء إلى كل الأطراف المعنية، وفتح الأبواب أمامها للإدلاء بآرائها، والوقوف على مطالبها بإمعان وتبصر ورحابة صدر...».

بعد استماع اللجنة إلى أكثر من ٧٠ جمعية وهيئة من مختلف المجالات والتوجهات الفكرية، صاغت مشروعاً لمدونة الأسرة في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٣، أدخلت تعديلات محدودة على بعض مواده، وقدمه الملك في جلسة افتتاح البرلمان يوم ١٠/١٠/٢٠٠٣، وتمّت المصادقة عليه من مجلسي النواب والمستشارين، علماً بأن أهم مقترحات الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية تضمنها قانون الأسرة الجديد.

ج ـ شهد عام ٢٠١٠ اضطرابات وحراكاً شعبياً في عدة دول عربية، وفي مقدمتها: تونس، وليبيا، ومصر، أدت إلى تغيير أنظمة الحكم فيها، وكان لذلك تأثيره في المغرب الذي بدأت فيه يوم ٢٠ شباط/فبراير ٢٠١١ مسيرات شعبية في مختلف المدن والتجمّعات العمرانية، مطالبة بإنهاء الفساد في أجهزة الدولة، والاستجابة لمطالب الإصلاح والحرية وحقوق الإنسان، و... شاركت في هذه المسيرات وفي توجيه شعاراتها كل الشرائح من أقصى اليسار الراديكالي إلى الجماعات الإسلامية المناهضة للنظام الملكي والداعية إلى الدولة الإسلامية الخلافة...

وفي ٩ آذار/مارس ٢٠١١ ألقى الملك خطاباً أعلن فيه عن مراجعة عميقة للدستور، ولا سيَّما في مجالي ترسيخ النظام المؤسسي للدولة وحقوق الإنسان وحماية الحريات.

وبالمصادقة على الدستور الجديد، وشروع مؤسساته في ممارسة مهامها، تراجع حراك ٢٠ شباط/فبراير، واقترب من التلاشي النهائي، وبذلك تم تفادي التطورات السلبية التي لا تزال فصولها تفاجئنا بأحداثها المؤلمة في عدد من البلدان العربية.

والخلاصة أن «إمارة المؤمنين»، بما لها من رمزية دينية، وإرث تاريخي، ساعدت في اللحظات الحاسمة على إطفاء فتنة الاختلاف، وعلى المحافظة على الاستقرار وإبعاد شبح الاصطفاف العقائدي والأيديولوجي... الذي نشاهد نتائجه في أكثر من مكان.

٧ ـ دولة المؤسسات

لا نزعم أن المغرب حقق كل ما يعنيه مصطلح «دولة المؤسسات» في تنظير الفكر الدستوري المعاصر، وفي الممارسات المتقدمة لهذا التنظير. ومع ذلك، نؤكد أنه سار في ذلك بخطى تصاعدية من دستور ١٩٦٢ إلى الدستور الأخير المصادق عليه باستفتاء الفاتح من تموز/يوليو ٢٠١١، وأن هذا الاتجاه التصاعدي الممتد إلى أكثر من نصف قرن مع الاستقرار السياسي، وعدم التعرّض لانقلابات أيديولوجية وآثارها المؤلمة، يمكن معه القول إن المغرب أرسى لبنات مهمة في صرح دولة المؤسسات.

وفي دستوره الأخير، ظهرت عناصر دولة المؤسسات المحددة اختصاصاتها بوضوح مع الرقابة المتبادلة تطبيقاً لمبدأ مونتسكيو (Montesquieu): السلطة لا يحدّها إلا السلطة. ومنها المؤسسة الجديدة المحكمة الدستورية الموكول إليها رقابة دستورية القوانين. وهي في حاجة طبعاً إلى حسن التطبيق المرتبط بثقافة وسلوك لا يزال نضوجهما غير مكتمل في الوعي الجماعي والفردي معاً.

٨ ـ حقوق الفرد وحريته

مما يستحق الإشارة إليه في هذا المجال:

أ ـ الإصلاحات العديدة التي أدخلت على قانون الأسرة.

ب ـ حق الفرد في الدفع بعدم دستورية القانون الذي يراد تطبيقه عليه.

ج ـ المصادقة على أهم الاتفاقيات الدولية في ميدان حقوق الإنسان، ومنها:

ـ العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

ـ العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ـ الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال الميز العنصري.

ـ الاتفاقية الدولية لمناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة.

ـ الاتفاقية الدولية حول القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.

ـ الاتفاقية الدولية حول حقوق الطفل.

ـ الاتفاقية الدولية لحماية حقوق العمال المهاجرين وأفراد عائلاتهم.

ـ البروتوكول الإضافي للاتفاقية الخاصة بحقوق الطفل المتعلق بوضعية الأطفال في حالات النزاع المسلح.

ـ البروتوكول الإضافي لاتفاقية حقوق الطفل، المتعلق ببيع الأطفال واستغلالهم في الدعارة والأفلام الإباحية.

ـ الاتفاقية الدولية الخاصة بحماية حقوق الأشخاص ذوي الإعاقة.

ـ الاتفاقية الدولية لحماية جميع الأشخاص من الاختفاءات القسرية[٣٨].

إن هذه المنجزات الدالة على التعايش الهادئ بين الديني والسياسي، يرجع إلى المركز المتميّز لإمارة المؤمنين، كما يؤكد ذلك تصويت كل الفرق البرلمانية على قانون الأسرة، الذي تضمّن تقريباً كل مقترحات الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية التي قوبلت بالرفض الصارم من قطاعات واسعة من المجتمع.

كما يؤكده كذلك ما كتب حول الاتفاقيات الدولية، ولا سيما الاتفاقية الخاصة بالقضاء على جميع أوجه التمييز ضد المرأة، سواء أثناء المصادقة عليها عام ٢٠٠٠ مع بعض التحفّظات أو أثناء رفع هذه التحفظات عام ٢٠١١.

نعم، إن الطريق لا يزال طويلاً إلى برّ الأمان والتعايش المرغوب فيه بين العقائد المختلفة والآراء المتعارضة، لأن الأمر يتعلق بثقافة فردية وجماعية عاشت قروناً متطاولة في الزمن، وإحلال ثقافة أخرى محلها يحتاج بالتأكيد إلى مجهود فكري متواصل، وفترة غير يسيرة من الوقت.

٩ ـ معضلة «القانون الوضعي»

الموضوع الأشد تعقيداً في إشكالية علاقة الدولة بالدين هو وصف «القانون الوضعي» الذي يوسم به كل ما تسنّه الدولة لتنظيم المجتمع من الدستور، إلى

(٣٨) وفي يوم ١٢/ ١١/ ٢٠١٢ صادق المجلس الوزاري برئاسة الملك على ثلاثة مشاريع قوانين تقضي بالموافقة على اتفاقيات دولية في مجال حقوق الإنسان ويتعلق الأمر بـ:

ـ البروتوكول الاختياري لاتفاقية مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة.

ـ البروتوكول الاختياري لاتفاقية القضاء على كل أشكال التميز ضد المرأة.

ـ البروتوكول الاختياري الملحق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

القوانين العادية، إلى القرارات والإجراءات التنظيمية المختلفة، تعانيه كل المجتمعات الإسلامية، وهو السند الذي تنطلق منه كل الجماعات المطالبة بـ «تطبيق الشريعة» ومن أجله تنتقد الدولة في «إهمالها» للدين، وترفع «الشرعية» عن مؤسساتها، وأوصل بعضها إلى إشراك المجتمع في المسؤولية بـ «قبوله الحكم بغير ما أنزل الله». ويزكّي هذا التوجه إصرار مؤسسات التعليم «الإسلامي» في كل أنحاء العالم على تقديم الاجتهادات الفقهية التي قيل بها منذ قرون، وفي ظروف وواقع اجتماعي مغاير، باعتبارها «أحكام الشريعة» المقررة لتنظيم مرافق المجتمع الإسلامي والعلاقات بين أفراده، وأن ما تسنّه الدولة من قوانين هي «قوانين وضعية»، أي من وضع البشر واختلاقه، وهو لذلك مخالف لأحكام الشريعة المقررة من الله.

لو حلّ مشكل «القانون الوضعي» لانتهى الصراع الناجم عن إشكالية الدولة والدين، لذلك نعتقد أن السؤال الذي وجهه الملك إلى المجلس العلمي الأعلى في المغرب يوم ٨ تموز/ يوليو ٢٠٠٥ كان ذا هدف عميق، هو إثبات أن المصلحة[(٣٩)] هي «الأصل الذي تقوم عليه سائر الأحكام الشرعية والقانونية المنسجمة والمتكاملة... في تجاوب مع مستجدات العصر، والتزام بمراعاة المصالح ودرء المفاسد، وصيانة الحقوق وأداء الواجبات»، وخصوصاً أن نصوص القانون يصدر الأمر بتنفيذها من الملك الذي يحمل كذلك صفة «أمير المؤمنين».

كان ينبغي للمجلس دراسة السؤال في إطاره الواضح أياً كانت النتيجة التي سينتهي إليها، سواء كانت:

ـ بالموافقة على مضمون السؤال، وهو توفر إجراءات صياغة نصوص القانون وإصدارها على ضمانات مراعاة المصلحة في مقتضياته، وخصوصاً أن المجلس يقول في جوابه إن المصلحة هي التي «إذا عرضت على العقول قبلتها».

ـ بعدم توفر هذه الضمانات مع بيان مؤيدات هذا الرأي وتقديم البديل.

ـ باقتراح مقتضيات موضوعية أو شكلية أو هما معاً في إصدار القوانين، كي لا تحيد عن المصلحة التي جعلتها الشريعة أساساً لأحكامها.

---

(٣٩) لا يقتصر التشريع تحقيقاً للمصلحة على المجالات أو الجزئيات التي لم يرد فيها نص، وإنما يشمل كذلك بالأحكام التي ورد بها النص، ولكن تغير الواقع وملابساته اقتضى تغيير الحكم بناء على مبدأي: الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، ومراعاة المآل في الأحكام.

أما الجواب بأن «منصب الإمامة العظمى، بما له من إلزامية القرار، ومن قدرة على توحيد النظر الاجتهادي، يظل هو المؤهل لتقنين ما يحقق المصالح الحقيقية ويدرأ المفاسد التي قد تتبدّى في صورة مصلحة»، فإنه غير قابل للتطبيق لأن المؤسسة المختصة بالتشريع محددة في الدستور، وهي البرلمان، ولم يكن القصد من السؤال إصدار فتوى تتجاوز نصوص الدستور، وتمسّ باختصاصات مؤسساته.

خاتمة

١ ـ الإشكالية ليست بين الدولة والدين، وإنما هي قائمة وعميقة ومعقدة بين فهم الدين والتصوّرات الأيديولوجية للدولة؛ والذي أنتجها ولا يزال يرعاها هو:

أ ـ استمرار تشخيص الفقه للدولة في «الخليفة» أو «ولي الأمر». . . مع تخويله الاختصاص العام والمطلق «نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين والدنيا به»، كما يقول ابن خلدون، وإمارة المؤمنين أو الخلافة بهذا المفهوم لم تخلف تاريخاً محموداً، فمن حق العارفين بهذا التاريخ التوجّس منها في عصر دولة المؤسسات.

ب ـ تمسك التكوين في مؤسسات الدراسات الإسلامية بتلقين أحكام الاجتهاد الفقهي في تدبير شؤون المجتمع والعلاقات بين أفراده بوصفها أحكاماً مقررة من الشريعة، وأن كل ما تصدره الدولة هو «قانون وضعي» قسيم للأحكام الشرعية، وخارج عنها ولا علاقة له بها.

ج ـ الدعوى المقابلة التي تنادي بالفصل الكلي للدين عن الدولة ومرافقها، وهذا يثير كذلك حفيظة الأغلبية الساحقة من المجتمع، ولا سيما مثل المجتمع المغربي الذي تشكّل لديه الثقافة الدينية المتوارثة عبر الأجيال العنصر الأساس في مكونات حياته الفردية والاجتماعية.

٢ ـ استفاد المغرب في لحظات حرجة من الرمزية الدينية والاجتماعية التي يضفيها على إمارة المؤمنين، وحقق بذلك استقراراً نسبياً مقارنة مع محيطه الجيوسياسي، كما خطا خطوات مؤكدة في البناء التدريجي لدولة المؤسسات وتثبيت حقوق الفرد وحريته. ونومن بأن نمو الوعي بهذه المؤسسات، والمساهمة

بالفكر والسلوك في تطويرها وحسن أدائها هو الكفيل ببناء دولة التعايش، أما الخطابات الواعدة بالمدينة الفاضلة، وبصيغها الإقصائية، فقد عانيناها ما يكفي منذ منتصف القرن الماضي، والمؤلم أنها لا تزال سيدة الساحة، وآسرة للأفكار والرقاب.

٣ ـ ما ينقذنا من الآثار المدمرة لما نتوهمه حرباً بين الدين والدولة أو تنافساً على النفوذ، هو التخلي عن شوفينية الرأي، سواء كان في فهم الدين، أو في نظام الحياة على الأرض، مع الإيمان بأن الاختلاف العقدي، وفي فهم تفاصيل أحكام الدين، وفي فلسفة تدبير شؤون الحياة، سنة ملازمة للإنسان، ومفروض عليه التعايش معها.

بالتوافق على هذه المنطلقات، تسهل صياغة مبادئ التعايش بين الدين والدولة والاستفادة المتبادلة بينهما.

تعقيب

(١)

عبد الصمد بلكبير(*)

١ ـ لا شك في أن دستور ٢٠١١ في المغرب، يعتبر حدثاً سياسياً متقدماً مقارنة بما قبله، وذلك خاصة على مستوى فصل السلط وتوازنها وحدودها، الأمر الذي انعكس إيجاباً في التقليص النسبي من سلطات الملك، ومن التداخل بين صفتيه كرئيس للدولة وكأمير للمؤمنين، وتوسيع اختصاصات البرلمان (بما في ذلك حقوق الأقلية فيه) والحكومة ورئيسها، وارتقى بالقضاء إلى مستوى السلطة، بل ربط بين مؤسسة أمير المؤمنين و«مجلس أعلى للعلماء».

نحن في انتظار العديد من التشريعات والقوانين التنظيمية التي ستؤجل الحكم النهائي عليه، فهي تكاد تمثل دستوراً آخر مؤجلاً (؟!).

غير أن علاقة الدين بإدارة الدولة في التجربة المغربية، هي أعقد وأوسع من نصوص الدستور، بما في ذلك محورها الرئيسي «إمارة المؤمنين».

٢ ـ يبدو لذلك، وكأن هذا الحدث الدستوري جاء في سياق استكمال (أو استدراك) شروط الانتقال الديمقراطي الذي دشن مع دستور ١٩٩٦، غير أنه تعثّر لأسباب، لعل من بين أهمها افتقار توافق الانتقال إلى شمولية الإصلاح للحقل الديني، وبالأخص منه مؤسسة «أمير المؤمنين»(؟!).

٣ ـ لم يأت ذلك فقط، أو أساساً، انعكاساً لموازين قوى داخلية، بل إن للخارج أدواراً شتى، تتجلى خاصة في أن هذا التطور الديمقراطي يفيد استراتيجية

(*) أستاذ في كلية الآداب، جامعة القاضي عياض ـ المغرب.

أخرى أضحت بالنسبة إلى القوى الخارجية وتناقضاتها أهم، ألا وهي منطق ومؤسسات الحَكَامَة («الحوكمة»)، التي تقيد، بل وتمنع الامتيازات الوطنية الخاصة لرأس المال المحلي (الخاص منه والعام) لمصلحة منافسة عولمية غير متكافئة، بل وظالمة متصارعة. وجديد الدستور على هذا المستوى أهم وأكثر بروزاً.

٤ ـ ومع ذاك، فإن المَلَكية الحاكمة أو التنفيذية ستستمر في هذا الدستور، كما كان الأمر عليه في دستور ١٩٦٢؛ فالملك يسود ويحكم، وهو محور الحياة والمؤسسات السياسية (الفصلان ٤١ و٤٢ مقارنة بالفصل ١٩ في الدساتير السابقة). ويصعب لذلك سياسياً الفصل بين هذا الوجه، وصفة أمير المؤمنين؛ فَهُمَا وجهان لعملة واحدة، كما يقال.

٥ ـ إن مجمل التمهيد الفقهي والتاريخي في العرض، على اختصاره، يثبت أن مرجعية المفهوم والمؤسسة تعود إلى العصر الإقطاعي الوسيط، حيث الحكم الفردي والمطلق للرعية خلافة عن الله وباسمه. والحال أن النازلة العظمى، التي تتطلب فقهاً دستورياً إسلامياً جديداً، هي بروز «الشعب» وحقه المطلق في أن يكون مصدر السيادة والحكم، بما في ذلك خاصة السلطة التأسيسية للدستور، التي لم تتوفر في اللجنة الملكية الاستشارية التي صاغت دستور ٢٠١١. هذا فضلاً عن واقعة العولمة ومنطقها التحديثي وقوانينها (حقوق الإنسان خاصة) التي إما أن تمارس بإرادة شعبية مستقلة وديمقراطية، وإما أن تمارس في إطار التبعية، وبالتالي الازدواجية والخلط والارتباك... كما هو شرطنا الخاص.

٦ ـ الدساتير اللاحقة على دستور ١٩٦٢ جميعُها عالة عليه؛ فهو المؤسِّس والباقي تعديلات وتنقيحات، والحال أنه كان من وضع خبراء فرنسيين يصعب جداً فصلهم عن استراتيجية دولتهم في خصوص العلاقة بنا.

٧ ـ في هذا الصدد، يجب أن نسجِّل أن تدبيرهم موضوع علاقة الدين بالدولة، في مرحلة استعمارهم التقليدي للمغرب، كانت أفضل وأكثر تقدماً مقارنة بمرحلة الاستعمار الجديد الذي نصّ دستوره على إمارة المؤمنين، وذلك في إطار استقلال مشروط بأوفاق ما زالت سرية حتى اليوم، في حين لاحظنا كيف أن مؤسسة السلطان، في ظل الاستعمار، لم يكن يتجاوز اختصاصها قضايا الحقل الديني دون المدني السياسي.

٨ ـ لا يقتصر الأمر على ذلك، بل إن الدساتير المقترحة من قبل النخبة قبل الدخول الرسمي للاستعمار (١٩٠٥)، التي كانت تمتح من المعين الإصلاحي

العثماني، كانت في هذا الصدد أيضاً أكثر تقدماً من دستور ١٩٦٢ وما تلاه، بل إن بيعة السلطان عبد الحفيظ، المشروطة والتعاقدية بين الطرفين لا طرف واحد، كانت أيضاً كذلك، ودخل الاستعمار ليجهضها مع غيرها (قانون الترتيب العزيزي. . .).

٩ ـ الأدهى من ذلك هو الممارسة؛ فبغضّ النظر عن التشريعات والقوانين التنظيمية المنتظرة، وهي بمثابة دستور آخر بالنظر إلى كثرتها، نلاحظ أن ما يحيط **بمؤسسة أمير المؤمنين من طقوس وممارسات، خاصة بمناسبة البيعة والتعيينات. . .**، تتجاوز النصّ المكتوب مهما كان تقدمه، فتقبيل اليد والانحناء والركوع. . .، تترتب عنها عواقب اجتماعية ـ سياسية وثقافية أهم وأخطر من مزايا و«امتيازات» الدستور المكتوب، بل ونلاحظ أن الخطاب الديني المؤسسي حول «إمارة المؤمنين» يزداد إيغالاً في القدامة، فالحديث اليوم يروج حول: الإمامة العظمى/ وظل الله في الأرض/ وتشبيه البيعة ببيعة الرضوان/ والمظل بالشجرة. . . إلخ.

١٠ ـ ثمة للأسف، أيضاً، خطاب تغليطي يبرر ضرورة التنصيص في الدستور على الدور الديني لرئيس الدولة، بأن هذا معمول به في الملكيات الأوروبية العريقة، والحال أن الكنيسة هنالك لم يعُد لها دخل في الدولة منذ الإصلاح، فضلاً عن أن المسيحية نفسها تقرّ، منذ نشأتها، بالفصل القيصر ـ بابوي بين «ما لله وما لقيصر».

١١ ـ عند عودة العرض إلى الأصول الفقهية والتاريخية للمفهوم وللمؤسسة، وقع اختصار شديد للموضوع ذاك، مثلاً:

أ ـ إن الحقل الديني استمر مستقلاً عن إدارة الدولة، وحكراً على الفقهاء والعلماء في المساجد، ولم يلحق بها تاريخياً إلا مع نظام الملك والغزالي وتأسيس المدرسة النظامية وما تلاها، والتي تكلفت بتكوين الأطر الدينية لإدارة الدولة.

ب ـ إن الأمير يوسف بن تاشفين تلقب بـ «أمير المسلمين» رعياً منه لحقوق وامتيازات الخليفة في مركز الدولة العباسية باعتباره «الخليفة».

ج ـ في كثير من الحالات، وقع الفصل بين المؤسستين الدينية والسياسية عن طريق: الحجابة، والصدارة العظمى، وفي إدارات ما سمّي بالدول والإمارات المستقلة.

د ـ لاحقاً، وفي اللحظة التَّيْمِيَّة كان أهم إنجاز فيها، تجريد إدارة الدولة من مشروعيتها الدينية لمصلحة المجتمع، والدفع بها نحو البحث عن المشروعية في المردودية.

هـ ـ لقد كان فقه النوازل وأعمال المدن والأقاليم، مظهراً آخر في التطور من الفقه المجرد والافتراضي المركزي. . . إلى فقه الواقع المراعي للجغرافيات، أي عملياً إلى بداية «القانون». فماذا عن الفقه السياسي الإسلامي في هذا الخصوص؟ الاجتهاد توقف في إدارة الدولة الإقطاعية، ولم يتوقف في المجتمع.

و ـ وفي المجمل، إذا كان الحديث يصح حول فقه سياسي إسلامي، فإنه من الصعوبة بمكان الحديث عن «فقه دستوري إسلامي» بالمعنى المخصوص للمصطلح.

* * *

وبعد:

١ ـ فإن الأهم في طرح ونقاش مسألة العلاقة بين الدين والدولة، هو مدى توفر تقييد إطلاقية السلطة. والحال أن الفصل النسبي، الذي تحقق في دستور ٢٠١١ بين الحقلين، لم ينعكس على سلطات الملك، التي استمرت سامية وشاملة وشبه مطلقة على جميع المؤسسات والاختصاصات. . . وذلك بأسماء أو صفات متعددة.

٢ ـ إن الدور التوحيدي للدين ولمؤسساته، لم يتحقق سواء في وضع النص أو في واقع الممارسات، ذلك لأن النزاع استمر حول مشروعيتها:

أ ـ عائلياً، وهو غالباً بتحريض خارجي حول دمقرطة التعيين داخل الأسرة.

ب ـ من قبل المعارضات الدينية (الإسلامية) بشتى مظاهرها ووجوهها، بما في ذلك بعض رموز الحزب المشاركة في الحكم.

ج ـ سيادة درجة عليا من الفوضى الدينية، والمفارقة أن يتم ذلك باسم ضبط وتوحيد الحقل الديني (أكثر من ٢٠ جهة).

٣ ـ سؤالان يطرحهما الموضوع في علاقته بالتطور الدستوري:

أ ـ هل نحن أقرب اليوم إلى الاستجابة لمتطلبات استكمال الانتقال نحو الديمقراطية، وبالتالي نحو الملكية البرلمانية؟

ب ـ وحول جدل العلاقة بين الدين وإدارة الدولة، فأيهما يستفيد أكثر من الآخر، الحداثة أم القدامة؟

يبدو أن الزمن، وميزان القوى، من جهة، والوضعين الإقليمي والدولي، من جهة ثانية. . .، هي ما سيسمح بالجواب في المستقبل القريب.

٤ ـ هل ثمة حاجة إلى استمرار القدامة في زمن الحداثة؟ أم أن المطلوب هو القطيعة؟

في رأيي، إن الحاجة إلى شغل مقعد «إمارة المؤمنين» لا تزال ماسة لخدمة أهداف الديمقراطية، غير أن هذا يتطلب الكثير، ومنه خصوصاً:

أ ـ الاشتغال في اتجاه السمو بوظيفتها عن إدارة الدولة، وتقريبها أكثر نحو إدارة المجتمع.

ب ـ الخروج بنفوذها خارج الوطن، بالأخص نحو: المهاجرين، مغاربة ومسلمين، واليهود المغاربة في المهجر وفلسطين المحتلة/ أفريقيا العميقة (المشايخ والأمراء والملوك. . .)؛ هؤلاء الذين خذلنا بيعتهم بعد أن أوصلنا إليهم الدعوة.

ج ـ تمكين الأقلية الدينية (الإسلامية) من حقوق التعبير والتنظيم. . . وخصوصاً تمثيلها في المجلس العلمي الأعلى، وتمكينها من الامتيازات الإيجابية التي أعطيت في البرلمان الجديد لأقلياته.

د ـ تخصيصها (إمارة المؤمنين) بميثاق خاص توافقي، يضاف إلى جملة المواثيق المنجزة (التعليم ـ الأسرة. . .)، وإلا يجب أن تخضع ممارساتها لأحكام وقضاء «المحكمة الدستورية»، وهو الأمر الذي يقتضي ضرورة التنصيص على الوظيفة القانونية لمؤسسة إمارة المؤمنين، وليس الدينية فحسب، وهو ما ينسجم مع منطق الفقه الدستوري المعاصر.

٥ ـ إن الخطاب الديمقراطي المعاصر، وخصوصاً بعد الأزمات التي تعانيها الأنظمة الرأسمالية اليوم، لم يعُد يقف عند بعده السياسي المتآكل، بل أضحى يتجه أكثر فأكثر نحو أبعاده الاقتصادية ـ الاجتماعية والثقافية. . . ولهذا فمقاييس الربط أو الفصل وحدودها. . . يجب أن تعتبر بهذا المعطى المستجدّ. . . والحال أن بُعد ما يسمّى «العدالة الاجتماعية» (= الديمقراطية الاجتماعية) هو أمر بارز في جميع الدعوات والمؤسسات الدينية.

٦ ـ يجب الإقرار أن «زمن العالم» الذي يتحكّم في مراكزه ومحيطه، هو العولمة الرأسمالية: قيمها ومؤسساتها. . . فقضايا التحرر والتحرير بالنسبة إلى شعوبنا يجب أن تقدم على غيرها من القضايا المصطنعة غالباً من قبل الاستعمار التي بدأت بخطاب: الإصلاح والتنمية والتقويم وحقوق الإنسان. . . لتستقرّ اليوم عند خطاب «الحَكَامة».

لنتذكر أن مصدر التخلف والاستبداد. . . هو الاستعمار، وأن الغرب الرأسمالي يريد حرماننا من استعمال السلم الذي ارتقى بواسطته. إن المرحلة هي مرحلة المقاومات. وفي هذا الصدد، يستطيع الدين أن يقدم الكثير للمجتمعات، كما للدول الإسلامية وغيرها.

الاستعمار هو الذي يعرقل الحداثة والتحديث والديمقراطية في ربوعنا، ويفرض علينا أجندته، ويمنع وحداتنا الوطنية والقومية والقارية والإسلامية. . . ويعيد إنتاج التقليد، ويشوّه الدين وحركاته. . . ويحرمنا من الاستقلال والسيادة اللذين هما شرط كل تنمية أو حرية أو ديمقراطية.

٧ ـ «الدين الفطرة» وإصلاحه هو العودة به إلى أصله، أي إلى المجتمع، وتحريره من التوظيف الأيديولوجي والسياسي له من قبل إدارة الدولة. وبذلك تتحرر، هي أيضاً، من إكراهاته وتنتج مشروعيتها من مردوديتها في التنمية البشرية والديمقراطية. والفصل والاستقلال بين الحقلين لا يعني انعدام العلاقة والارتباط المفيد للطرفين ولغيرهما. . .

الملكيات التي استمرت في عصرنا هي، بالضبط، تلك التي استجابت لذلك الشرط في ارتباط بين منفصلين مستقلين.

٨ ـ المرحلة التاريخية التي تشرطنا هي مرحلة «الانتقال الديمقراطي» لا «التحول الديمقراطي»، وتلك قانونها الرئيسي هو التوافق لا الصراع، بما في ذلك حول الحقل الديني. شعار «الديمقراطية هي الحل» غير مناسب للمرحلة تماماً مثل شعار «الإسلام هو الحل». ليس بالإقصاء، بالأغلبية والأقلية، وأحرى بالعنف، يمكن الاستجابة لمتطلبات المرحلة، بل فقط بالحوار والتضامن والوحدة بين جميع الوطنيين والديمقراطيين والإسلاميين، وذلك إلى حين النجاح في إنجاز «الانتقال».

أخيراً، فإن العولمة الاستعمارية، وهي تحتضر، تعمل جاهدة اليوم على تصدير أزماتها نحو شعوب الجنوب، مستهدفة منها «منظومة القيم» الفاضلة، ومنظومة الدول الضعيفة المستضعفة، خاصة منها المتمكنة جغرافياً، والعريقة تاريخياً. تكتيكها في ذلك تفجير تناقضات وصراع المنظومتين، ونشر الفوضى والعدمية الوطنية والشعبوية. . . ، والجواب عن ذلك هو تصالحهما وتضامنهما لضمان استمرار وجودهما متكاملين، لا متنافرين، وهو «الجهاد الأفضل» اليوم مغربياً وعربياً.

تعقيب

(٢)

أحمد عبادي(*)

ـ ١ ـ

لن أستعيد مجمل ما عرض له د. الخمليشي في ورقته القيّمة انطلاقاً من المحاور الثلاثة الكبرى التي حدّدها كما يلي:

أ ـ إمارة المؤمنين تاريخاً وتنظيراً، وبوجه خاص من خلال اتصالها بتولية الخليفة، وبوظيفته، وطاعته، ومجال اختصاصه.

ب ـ إمارة المؤمنين في الممارسة المغربية، قبل مرحلة التقنين والدسترة وبعدها.

ج ـ دور «إمارة المؤمنين» في تدبير وتكييف إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي انطلاقاً من الدستور الجديد الذي خصَّ «مؤسسة إمارة المؤمنين» بفصلين (٤١ ـ ٤٢)، بدل فصل واحد (الفصل ١٩ في الدساتير السابقة)، حيث ميّز، كما سوف نرى، بين صلاحيات الملك باعتباره رئيساً دستورياً للدولة من جهة، وأميراً للمؤمنين من جهة ثانية.

وسوف أحاول في هذا التعقيب تعميق النظر في ما تراءى لي أنه يستحق

(*) مدير الأوقاف والشؤون الإسلامية، وأمين عام الرابطة المحمدية للعلماء ـ المغرب (وقد تعذر عليه حضور الندوة).

بعض التوضيح أو التأكيد، وتجلية أهمية تعديلات تموز/يوليو ٢٠١١ الدستورية في حلّ معضلة التنازع على المُكَوِّن الديني في المغرب.

في البداية، لا بد من الإشارة إلى أن مقاربة الخمليشي، بفضل رصانة تكوينه القانوني والشرعي، قد تميّزت بوعي عميق بالسياق؛ سياق النظر الفقهي/القانوني، وسياق التنزيل التاريخي/الموضوعي للعلاقة بين الدين والسياسة، كما تجلّت في التجربة المغربية. وكان طبيعياً، تبعاً لذلك، أن تجمع مقاربته بين المنظورين؛ التاريخي من جهة، والقانوني الدستوري من جهة أخرى، ذلك أن المغرب بقدر انفتاحه على مسار التحديث السياسي لبنياته المؤسسية والقانونية والدستورية، في أبعادها التنظيمية والمعيارية، يأتي وفاؤه لمنطق الاستمرارية التاريخية والحضارية التي طبعت مسار دولته على مدى قرون، انطلاقاً من الأدارسة، ووصولاً إلى العلويين، بحيث لا يمكن فهم الدولة المغربية الحديثة إلا من خلال الوعي العميق بمنطق الاستمرارية هذا.

يورد الخمليشي مفهوم «إمارة المؤمنين» على امتداد بحثه، مترادفاً مع مفهومي «الخلافة» تارة، و«الإمامة» تارة أخرى، كما نجده يجمع بينها في صيغة واحدة من قبيل: «الإمام أو أمير المؤمنين بوصفه «خليفة» لرسول الله (ص)»، أو من قبيل حديثه عن «صلاحيات إمارة المؤمنين، أو ولي الأمر، أو الخليفة»، كما يورد مفهوم «إمارة أمير المؤمنين» متصلاً اتصالاً وثيقاً بمفهوم «البيعة» من خلال عملية «التولية» التي تنهض بها الأمّة أو «أهل الحلّ والعقد»، ذلك أن البيعة في الإسلام ظلت تمثل الأسلوب الشرعي في تنصيب رئيس الدولة الإسلامية، الذي جرى الاصطلاح عليه تاريخياً بـ «أمير المومنين»، وهي أساس الدستور الإسلامي في تشكيل السلطة العليا لتسيير الشؤون العامة للأمّة. والأهم في هذا السياق أن «عقد البيعة» المكتوب يعدّ من القوانين والنصوص الدستورية التي تميّز بها المغاربة، وهو عبارة عن عقد يتكفل بصياغته أولو الحلّ والعقد من الأمّة عندما يتقلد ملك من الملوك المغاربة منصب الإمامة العظمى.

غير أن اختصاص الأمّة بالتولية انسجاماً مع كونها صاحبة السيادة، قد تم التجانف عنه في بعض الأدبيات ذات العلاقة بإسنادها (أي التولية) لإرادة الله، وهو ما انتقده الخمليشي. كما ينطلق من الربط الوثيق بين الملكية و«إمارة المؤمنين»، مظهراً كيف أن «إمارة المؤمنين، بحمولتها الدينية، تستقطب كل تصرفات الملك المشخص للدولة»، وكيف أن «العلاقة بين المؤسستين، أو على

الأصح المصطلحين، علاقة تمازج واندماج في التقرير وفي التنفيذ».

ـ ٢ ـ

لا شك في أن موضوع العلاقة بين الدين والسياسة، في صلته بإمارة المؤمنين، يكتسي طبيعة إشكالية مؤكدة. وهي الطبيعة التي عبّر عنها الخمليشي بكون هذا الموضوع «يكتنفه كثير من الغموض والالتباس»، مبرّراً ذلك باختلاف المفاهيم بين التنظير والممارسة. كما عبّر عنها في صيغة مفارقة مفادها أنه بينما «التنظير لا يزال يضفي على «إمارة المؤمنين» حمولة دلالية يكاد يجعلها في تناقض تام مع مفهوم الدولة الحديثة ومؤسساتها، فإن الممارسة في النموذج المغربي، مثلاً، لا يبدو منها عائق لبناء الدولة المدنية القائمة على مرجعية الأمّة في تدبير شؤونها العامة، وعلى ضمان الحقوق الأساسية للأفراد، والمساواة بينهم، بصرف النظر عن الجنس أو اللون أو العرق أو العقيدة. . .».

أعتقد أن أحد المداخل اللازمة إلى تبديد غموض هذه الإشكالية، هو الوعي العميق بطبيعتها التاريخية، باعتبارها علاقة غير ثابتة، متغيّرة ومتطورة تبعاً للتطور الاجتماعي والحضاري العام. والحاصل أن افتراض التعارض المسبق بين إمارة المؤمنين ومفهوم الدولة الحديثة، ما إن يتم إخضاعه لمنطق الحقيقة التاريخية الموضوعية، ولمنطق القراءة الدستورية المتوازنة، الواعية بسياقها وشروط تشكّل موضوعها ومآلاته ووجهته، ضمن سيرورة التطور العام للمجتمع المغربي، بمختلف بنياته الاقتصادية والاجتماعية والقانونية والسياسية والثقافية، حتى يتضح مدى ارتهان هذا التعارض المفترض لمسبقات تفتقر إلى الكثير من الصدقية والموضوعية والحس التاريخي بمسار التطور التاريخي الذي يعرفه المجتمع. وهو المسار الذي يؤكد، بما لا يدع مجالاً للشك، أن المغرب قد اختار الانخراط، بل قد انخرط بالفعل، منذ أمد بعيد، في دينامية بناء الدولة الحديثة، وقد قطع أشواطاً مهمة على صعيد العمل على تحديث بنياته القانونية، والحقوقية، والإدارية، والمؤسسية، والسياسية، والدينية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية.

لا ريب في أن انخراطه، هذا، ما انفكت تعترضه العديد من العوائق الذاتية والموضوعية، الداخلية والخارجية. غير أن الراصد لتعاطي المغاربة «ملكاً وشعباً ومؤسسات دستورية» مع سائر المنعطفات والاستحقاقات التاريخية الحاسمة، يستخلص ضرورة حرصهم، بل وإصرارهم، على تجاوز كل تلك

العوائق المرافقة لمسلسل الإصلاح بالمزيد من البناء الديمقراطي، بما ينسجم ويستجيب لخصوصية تجربتهم التاريخية في الماضي والحاضر. وهو ما يفسر **التمسك التلقائي للمغاربة بالمؤسسة الملكية القائمة على إمارة المؤمنين في عزّ الزخم المطلبي والثوري الذي شهده الوطن العربي وأجهز على العديد من الأنظمة** وخلخل بنيات أنظمة أخرى.

وقد أسعف في ذلك أن مسلسل الإصلاحات السياسية والدستورية والاقتصادية والاجتماعية لم يتوقف قطّ، بغضّ النظر عن مدى سرعة وإيقاع وسعة هذه الإصلاحات، كما أسعف في ذلك عدم التكلّس الكلي لقنوات التواصل السياسي بين الأحزاب السياسية والمؤسسة الملكية من جهة، والأحزاب السياسية وقوى الشعب المختلفة من جهة أخرى، الأمر الذي جعل هامش الحريات النسبية المهمة، الذي أتاحته هذه الإصلاحات، يسهم، إلى حدّ كبير، في تمكين مختلف القوى السياسية والاجتماعية من التعبير عن مطالبها واحتياجاتها في الشارع العام في إطارٍ من الشرعية القانونية والتوافق السياسي. وهو ما مكّن الشعب المغربي من أن يعبّر عن مواقفه السياسية الوطنية والعربية الإسلامية بتظاهرات مليونية في عدة محطات معلومة.

كما يفسر ما سلف الاستجابة الفورية والمستوعبة للملك لهذا الحراك، وذلك بإطلاق دينامية بلورة دستور جديد أجمع الباحثون الدستوريون على أنه مثَّل تحولاً نوعياً في مسار التطور الدستوري في المغرب، بالنظر إلى توسيع صلاحيات السلطتين التشريعية والتنفيذية، وتوطين استقلالية السلطة القضائية، وتعزيز الحريات العامة والحقوق الفردية والجماعية.

ففي **الفصل الأول** من الدستور المعتمد عام ٢٠١١، ورد التنصيص على أن «نظام الحكم في المغرب نظام ملكية دستورية، ديمقراطية برلمانية واجتماعية»، وعلى أن «النظام الدستوري للمملكة يقوم على أساس فصل السلط، وتوازنها وتعاونها، والديمقراطية المواطنة والتشاركية، وعلى مبادئ الحَكَامَة الجيدة، وربط المسؤولية بالمحاسبة». كما جرى التشديد على أن «الأمّة تستند في حياتها العامة إلى ثوابت جامعة، تتمثل بالدين الإسلامي السمح، والوحدة الوطنية المتعددة الروافد، والملكية الدستورية، والاختيار الديمقراطي...».

وفي **الفصل الثاني** جرى التشديد على أن «السيادة للأمّة، تمارسها مباشرة بالاستفتاء، وبصفة غير مباشرة بواسطة ممثليها»، كما جرى التشديد على أن

«الأمة تختار ممثليها في المؤسسات المنتخبة بالاقتراع الحرّ والنزيه والمنتظم».

أما في الفصل السادس، فقد جرى التشديد مجدداً على أن «القانون هو أسمى تعبير عن إرادة الأمّة، والجميع؛ أشخاصاً ذاتيين واعتباريين بما فيهم السلطات العمومية، متساوون أمامه، وملزمون بالامتثال له».

ـ ٣ ـ

كما ورد في الدستور أن «نظام الحزب الوحيد نظام غير مشروع»، وأنه «لا يجوز أن تؤسس الأحزاب السياسية على أساس ديني أو لغوي أو عرقي أو جهوي، وبصفة عامة، على أي أساس من التمييز أو المخالفة لحقوق الإنسان»، كما «لا يجوز أن يكون هدفها المساس بالدين الإسلامي، أو بالنظام الملكي، أو المبادئ الدستورية، أو الأسس الديمقراطية، أو الوحدة الوطنية أو الترابية للمملكة»، «ويجب أن يكون تنظيم الأحزاب السياسية وتسييرها مطابقاً للمبادئ الديمقراطية».

وتعبيراً عن هذا المغزى التاريخي، جاء في خطاب جلالة الملك محمد السادس يوم ٩ آذار/مارس ٢٠١١: «أخاطبك اليوم، لنجدّد العهد المشترك بيننا بدستور جديد»، يشكّل تحولاً تاريخياً حاسماً، في مسار استكمال بناء دولة الحق والمؤسسات الديمقراطية، وترسيخ مبادئ وآليات الحكامة الجيدة، وتوفير المواطنة الكريمة، والعدالة الاجتماعية (...)، وهو دستور يؤسس لنموذج دستوري مغربي متميّز، قائم على دعامتين متكاملتين:

تتمثل الدعامة **الأولى**، بالتشبّث بالثوابت الراسخة للأمّة المغربية، وذلك ضمن دولة إسلامية، يتولى فيها الملك، أمير المؤمنين، حماية الملّة والدين، وضمان حرية ممارسة الشعائر الدينية، ضمن «دولة عصرية متشبّثة بالمواثيق الأممية، وفاعلة ضمن المجموعة الدولية».

وأما الدعامة **الثانية**، فتتجلّى في تكريس مقوّمات وآليات الطابع البرلماني للنظام السياسي المغربي، في أسسه القائمة على مبادئ سيادة الأمّة، وسموّ الدستور، كمصدر لجميع السلطات، وربط المسؤولية بالمحاسبة، وذلك في إطار نسق دستوري فعال ومعقلن، جوهره فصل السلط، واستقلالها وتوازنها، وغايته المثلى حرية وكرامة المواطن.

ومن معالم فصل السلط، وتوضيح صلاحياتها، تقسيم الفصل ١٩ في الدستور الحالي، إلى فصلين اثنين:

- فصل مستقل يتعلق بالصلاحيات الدينية الحصرية للملك، أمير المؤمنين، رئيس المجلس العلمي الأعلى، الذي تم الارتقاء به إلى مؤسسة دستورية (وقد جرى إيراده في ورقة الخمليشي).

- وفصل آخر يحدد مكانة الملك باعتباره رئيساً للدولة، وممثلها الأسمى، ورمز وحدة الأمّة، والضامن لدوام الدولة واستمرارها، ولاستقلال المملكة وسيادتها، ووحدتها الترابية، والموجّه الأمين والحكم الأسمى، المؤتمن على الخيار الديمقراطي، وعلى حسن سير المؤسسات الدستورية، والذي يعلو فوق كل انتماء.

فالملك دستورياً، يمارس مهامه السيادية والضمانية والتحكيمية، استناداً إلى مقتضيات الدستور، وليس بناء على مرجعية أخرى من خارج الدستور، كما رامت بعض التأويلات الإيهام به، علماً بأن التشريع يظلّ اختصاصاً حصرياً للبرلمان.

- ٤ -

كما أن الملك، في تقديمه لنصّ الوثيقة الدستورية الجديدة، يكرّس طبيعتها التعاقدية غير الممنوحة، معتبراً أن هذا النصّ «يعدّ أكثر من قانون أسمى للمملكة، وإنما نعتبره الأساس المتين للنموذج الديمقراطي التنموي المغربي المتميّز، بل وتعاقداً تاريخياً جديداً بين العرش والشعب، وهو ما يتجلى في المحاور العشرة الأساسية التالية:

- **المحور الأول**: التكريس الدستوري للملكية المواطنة والملك المواطن، وإزالة عبارة التقديس عن الملك من خلال التنصيص على أن شخص الملك لا تنتهك حرمته، وعلى الاحترام والتوقير الواجب له، كملك، أمير للمؤمنين، ورئيس للدولة.

- **المحور الثاني**: دسترة الأمازيغية كلغة رسمية للمملكة، إلى جانب اللغة العربية، وبموازاة ذلك، نصّ الدستور الجديد على النهوض بكافة التعبيرات اللغوية والثقافية المغربية، وفي مقدمتها الحسانية، كثقافة أصيلة لأقاليمنا الصحراوية العزيزة.

ـ **المحور الثالث**: دسترة كافة حقوق الإنسان، كما هو متعارف عليها عالمياً، بكل آليات حمايتها وضمان ممارستها. وفي هذا الصدد، تمّت دسترة سموّ المواثيق الدولية، كما صادق عليها المغرب، على التشريعات الوطنية، ومساواة الرجل والمرأة في الحقوق المدنية، وذلك في نطاق احترام أحكام الدستور، وقوانين المملكة، المستمدة من الدين الإسلامي، وكذا تكريس المساواة بينهما، في كافة الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والبيئية، وإحداث آلية للنهوض بالمناصفة بين الرجل والمرأة.

كما كرّس الدستور حقوق الإنسان كافة، بما فيها قرينة البراءة، وضمان شروط المحاكمة العادلة، وتجريم التعذيب، والاختفاء القسري، والاعتقال التعسفي، وكل أشكال التمييز والممارسات المهينة للكرامة الإنسانية، وكذا ضمان حرية التعبير والرأي، والحق في الولوج إلى المعلومات، وحق تقديم العرائض، وفق ضوابط يحدّدها قانون تنظيمي.

وقد تم تعزيز الضمانات الدستورية لحقوق الطبقة العاملة، وللعدالة الاجتماعية، والتضامن الوطني، وتكريس ضمان حرية المبادرة الخاصة، ودولة القانون في مجال الأعمال.

ـ **المحور الرابع**: الانبثاق الديمقراطي للسلطة التنفيذية، بقيادة رئيس الحكومة. وفي هذا الصدد، تم الارتقاء بالمكانة الدستورية لـ «الوزير الأول» إلى «رئيس للحكومة»، وللجهاز التنفيذي، الذي يتم تعيينه من الحزب الذي تصدّر انتخابات مجلس النواب، تجسيداً لانبثاق الحكومة عن الاقتراع العام المباشر.

وتكريساً للمسؤولية الكاملة لرئيس الحكومة على أعضائها، فإن الدستور يخوّله صلاحية اقتراحهم، وإنهاء مهامهم، وقيادة وتنسيق العمل الحكومي، والإشراف على الإدارة العمومية، حيث تم تخويله صلاحية التعيين، بمرسوم، في المناصب المدنية، وفقاً لقانون تنظيمي، يحدد مبادئ وتكافؤ الفرص بالنسبة إلى المغاربة كافة في ولوج الوظائف العمومية، على أساس الاستحقاق والشفافية.

ولرئيس الحكومة كذلك أن يقترح على الملك، بمبادرة من الوزراء المعنيين، التعيين في المجلس الوزاري، في بعض الوظائف العمومية العليا، كالولاة والعمال والسفراء، والمسؤولين عن الإدارات العمومية الأمنية الداخلية.

كما يخوّل الدستور رئيسَ الحكومة صلاحية حلّ مجلس النواب، ويكرّس

استشارة الملك له قبل إعلان حالة الاستثناء، وحل البرلمان، ويحدد ضوابط كل حالة، ضماناً لفصل السلط وتوازنها وتعاونها.

ولتمكين الحكومة من أساس دستوري، لممارسة مسؤولياتها التنظيمية والتنفيذية، تمّت دسترة مجلس الحكومة، وتحديد وتوضيح اختصاصاته، في انسجام وتكامل وتمايز مع مجلس الوزراء.

فالمجلس الوزاري ينعقد برئاسة الملك، بمبادرة منه، أو بطلب من رئيس الحكومة الذي يشارك في أشغاله بحضور الوزراء فقط. أما مجلس الحكومة، فيُعقد برئاسة رئيسها، وبمبادرة منه، وبتركيبة تشمل أعضائها كافة.

وعلى صعيد الاختصاصات، فإن تمايزهما يتجلّى في تخويل مجلس الحكومة صلاحيات تنفيذية واسعة، ذاتية تقريرية، وأخرى تداولية، تحال على المجلس الوزاري ليبتّ فيها، ضمن ما تم الاحتفاظ له به، من صلاحيات استراتيجية، وتحكيمية، وتوجيهية، بما فيها الحرص على التوازنات الماكرو ـ اقتصادية والمالية، التي صارت قاعدة دستورية.

ـ **المحور الخامس**: قيام سلطة برلمانية تمارس اختصاصات تشريعية ورقابية واسعة، إذ يكرّس الدستور سموّ مكانة مجلس النواب، بتخويله الكلمة الفصل في المصادقة على النصوص التشريعية، وتعزيز اختصاصاته في مراقبة الحكومة، ولا سيما بتكريس مسؤولية الحكومة الحصرية أمامه. كما تمّ احتكار سلطة التشريع، وسنّ كل القوانين على البرلمان، وتوسيع مجال القانون، ليرتفع من ٣٠ مجالاً حالياً، إلى أكثر من ٦٠ مجالاً في الدستور المقترح.

ـ **المحور السادس**: تخويل المعارضة البرلمانية نظاماً خاصاً وآليات ناجعة، تعزيزاً لدورها ومكانتها في إثراء العمل البرلماني، تشريعاً ومراقبة، حيث تمّ تمكينها من حق التمثيل النسبي في كافة أجهزة البرلمان.

ـ **المحور السابع**: ترسيخ سلطة قضائية مستقلة عن السلطتين التنفيذية والتشريعية، تكريساً لاستقلال القضاء، وذلك بالنصّ صراحة في مشروع الدستور الجديد على أن النطق بالحكم إن كان يتم باسم الملك، فإنه يتعيّن أن يصدر بناء على القانون.

وصيانة لحرمة القضاء، فقد تمّت دسترة تجريم كل تدخل للسلطة أو المال، أو أي شكل من أشكال التأثير في شؤون القضاء.

كما تم إحداث «المجلس الأعلى للسلطة القضائية»، كمؤسسة دستورية يرئسها الملك، لتحلّ محلّ المجلس الأعلى للقضاء، وتمكينها من الاستقلال الإداري والمالي، وتخويل رئيس محكمة النقض، مهام الرئيس ـ المنتدب، بدل وزير العدل حالياً، تجسيداً لفصل السلط.

وتأكيداً لمبدأ سموّ الدستور والقانون، تمّ الارتقاء بالمجلس الدستوري إلى «محكمة دستورية»، ذات اختصاصات واسعة، تشمل، علاوة على صلاحياته الحالية، **مراقبة دستورية الاتفاقيات الدولية، والبتّ في المنازعات بين الدولة والجهات.**

وتعزيزاً للديمقراطية المواطنة، تم تخويل هذه المحكمة صلاحية البتّ في دفوعات المتقاضين بعدم دستورية قانون تبيَّن للقضاء أن من شأنه المساس بالحقوق والحريات الدستورية.

ـ **المحور الثامن**: دسترة بعض المؤسسات الأساسية، مع ترك المجال مفتوحاً لإحداث هيئات وآليات أخرى، لتعزيز المواطنة والمشاركة الديمقراطية، بنصوص تشريعية أو تنظيمية.

ـ **المحور التاسع**: تعزيز آليات الحَكَامة الجيدة، وتخليق الحياة العامة، ومحاربة الفساد، بإحداث منظومة مؤسسية وطنية منسجمة ومتناسقة في هذا الشأن، وذلك من خلال تعزيز دور المجلس الأعلى والمجالس الجهوية للحسابات في مراقبة المال العام، وفي ترسيخ مبادئ الشفافية والمسؤولية والمحاسبة، وعدم الإفلات من العقاب، ودسترة مجلس المنافسة، والهيئة الوطنية للنزاهة ومحاربة الرشوة والوقاية منها.

ـ **المحور العاشر**: اعتماد جهوية متقدمة يجري اعتبارها بمثابة عماد للإصلاح العميق لهياكل الدولة وتحديثها، وذلك من خلال التكريس الدستوري للمغرب الموحّد للجهات.

إن اعتماد إمارة المؤمنين ضمن هذا الإطار الدستوري والمؤسسي الحديث لا يمكن أن يجعل بأي حال من الأحوال الدولة المغربية «دولة دينية» تقوم على «نظرية التفويض الإلهي»، ما دام القرار ضمن البنية المؤسسية للدولة لا يصدر عن أية «إرادة إلهية مقدسة»، وما دام الملك لا يقرّ له الدستور بأي شكل من أشكال العصمة الدينية، رغم المكانة الخاصة التي يحتلها كرمز لسيادة الدولة،

وكسليل لأسرة شريفة النسب، وكأمير للمؤمنين حكمه قائم على بيعة شرعية ما فتئ المغاربة يجدّدونها ويتمسكون بها. فالمشروعية الدينية التي يتمتع بها الملك، باعتباره أميراً للمؤمنين، مشروعية مبنية على اختيار الأمّة وإرادتها الحرة بناء على عقد البيعة الذي يمثل الدستور امتداداً عصرياً يعزّزه، والذي من دونه لا يمكن لبيعته أن تُعقد، ولا لحكمه أن يقوم.

وما يعبّر عن هذا البعد الإرادي الحرّ في اختيار نظام الملكية الدستورية الديمقراطية والاجتماعية والبرلمانية، تمسّك أحزاب الحركة الوطنية ومختلف زعاماتها بكل مكوّناتها (التقدمية اليسارية والحداثية)، والمحافظة، بعودة السلطان من المنفى كرمز لوحدة المغاربة وسيادة دولتهم، وهو الأمر الذي يكاد يغيب عن عدد كبير من الباحثين في الوطن العربي.

فالملكية بقيامها على إمارة المؤمنين، لم تكتف بالمشروعية الدينية، وإنما اكتسبت مشروعية «جهادية نضالية» في مواجهة المخطّطات الاستعمارية، حينما اختار السلطان محمد الخامس المنفى له ولأسرته إلى كورسيكا ومدغشقر، بدل الإذعان لشروط المستعمر الفرنسي التي كان من شأن الخضوع لها التفريط في استقلال المغرب وسيادته، كما اكتسب مشروعية دستورية حديثة، تعزّزها مشروعية الفعالية التاريخية والأداء.

رغم التحديات التي يواجهها المغرب، على درب الإصلاح التنموي الشامل، فإن مقاربة أوضاع المغرب بالنظر إلى إمكاناته ومقدراته بدول شقيقة أكثر غنىً، من حيث مواردها ومقدراتها، يجعلنا نلمس بجلاء مغزى النصاب المهم الذي حققته الملكية على صعيد مشروعية الأداء.

وهكذا، فإن مشروعية الملكية في الحكم في المغرب لا تستند إلى أي حق إلهي مقدس، وإنما تستند إلى إرادة الأمّة في الإقرار لها بمشروعيتها التاريخية والسياسية والدينية، فضلاً عن أن الدولة المغربية، رغم أن الدستور الجديد يقرّ لها بطبيعتها الإسلامية، من خلال التنصيص في التصدير على أن «المملكة المغربية دولة إسلامية»، ورغم تنصيصه في الفصل الثالث من الدستور الجديد على أن «الإسلام دين الدولة»، إلا أنه يعترف بتعدّد مكوّنات وروافد الهوية المغربية، كما يضمن لكل مواطن حرية ممارسة شؤونه الدينية، مسلماً أكان أم غير مسلم؛ فالدولة المغربية بمقتضى نصوص الدستور تتمتع بدرجة معتبرة من الحياد الديني، بالمعنى الإيجابي للكلمة، فلا تأثير لعقيدة أي مواطن في تمتعه بسائر حقوقه

القانونية والدستورية، إذِ إن المغاربة، بمقتضى الملكية الدستورية القائمة على إمارة المؤمنين، بمختلف انتماءاتهم الدينية والأيديولوجية، متساوون من الوجهة الحقوقية والقانونية والسياسية بما ينسجم مع المحدّدات والمقتضيات الدستورية. وبدل افتراض التعارض بين إسلامية الدولة المغربية القائمة على مؤسسة إمارة المؤمنين من جهة، وحداثتها ومدنيتها من جهة أخرى، يتعينّ العمل على بلورة فقه سياسي جديد يؤسس لدولة ملكية ديمقراطية مدنية حديثة تستمد أصالتها من إمارة المؤمنين بأبعادها التعاقدية والرمزية على حد سواء.

خاتمة

من المفيد أن نستحضر هنا أن «التقاليد الدينية عبر العالم باتت ترفض القبول بالدور الهامشي والمخصّص الذي حدّدته لها بعض النظريات»، وأن الاستقراء التاريخي يسمح لنا بأن نستخلص، مع خوسيه كازانوفا، أن الأديان ستضطلع بأدوار عامة بارزة في البناء المتواصل للعالم الحديث، وهو ما يدعو إلى إعادة التفكير منهجياً في العلاقة بين الدين والحداثة بوجه عام، والدين والسياسة بوجه خاص، والأهم من ذلك، في الأدوار المحتملة التي قد تؤديها الأديان في النطاق العام للمجتمعات الحديثة.

لقد استدمج هذا التعقيب استدلالاً على أن البنية الحديثة للدستور المغربي الجديد قد قدرت بشكل وظيفي العلاقة بين الدين والسياسة من خلال مؤسسة إمارة المؤمنين، وبذلك تجافت عن أي ضرب من ضروب الثيوقراطية، كما تبينّ لنا من خلال صريح نصوص الدستور أن النظام السياسي المغربي ينهض على نوع من التواشج الممأسس بين الدين والسياسة، وأن اعتماد إمارة المؤمنين في إطار من الإقرار بأن الإسلام يمثل الدين الرسمي للدولة لا يتعارض، من جهة أولى، مع ضمان ممارسة الحريات الدينية لغير المسلمين، كما لا يتعارض من جهة ثانية، مع إرساء دولة الحق والقانون، فضلاً عن أن هذا من شأنه التخفيف من حدّة الاستقطاب حول المشروعية الدينية التي شهدتها وتشهدها بعض التجارب في المنطقة.

إن تدبير العلاقة بين الدين والسياسة، وشكل، وطبيعة، ومآل هذه العلاقة رهن بالخصوصية التاريخية والثقافية والحضارية للأمم، ورهن بمستوى التطور المعرفي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي لكل مجتمع من المجتمعات. وحضور

الدين في البنية السياسية والدستورية للدولة نجده جلياً في أكثر البلدان تقدماً على درب الحداثة والتحديث، من قبيل الولايات المتحدة الأمريكية، وبريطانيا، وألمانيا، والنرويج[1].

وجب التنبيه ختاماً إلى أن التعاطي مع هذه القضية يندرج في إطار اجتهادي تعاقدي وظيفي تطوري، كما نصّ على ذلك علماء الشرع، حيث أكدوا أن المفردات الفقهية التي تنتمي إلى الإيلات والارتفاقات والإمامة لا يمكن أن يتم النظر فيها في انفصال عن اعتبار السياقات والمآلات، واستحضار المقاصد، تسديداً وتقريباً وتغليباً، في إطار الموازنات والترجيحات والاستحسانات التي تقتضيها مصالح العباد والبلاد.

---

(١) تعتمد مملكة النرويج دستوراً يتضمن العديد من النصوص التي تحيل على الأسس الدينية التي تقوم عليها مملكة النرويج؛ فلو استحضرنا المادة الثانية من الدستور النرويجي لوجدنا أن «كل سكان المملكة يتمتعون بحق ممارسة دينهم بحرية»، وفي النصّ نفسه نجد التشديد على أن «الديانة الإنجيلية اللوثرية تعدّ الديانة الرسمية للدولة، وعلى السكان الذين يعتنقونها تربية أبنائهم عليها».

كما نجد التشديد في الفصل الرابع على أن «الملك ينتمي إلى الديانة الإنجيلية اللوثرية، ويجب عليه الحفاظ عليها وحمايتها». كما يندرج ضمن صلاحيات الملك النرويجي الدينية وفقاً للفصل ١٦ من الدستور، تنظيم كل ما يتصل بخدمات الكنيسة، والشعائر العمومية والاجتماعات ذات الطابع الديني، ويسهر على أن يلتزم الأشخاص الذين يشتغلون في التعليم الديني بالمعايير الضرورية. أبعد من ذلك، يشترط الدستور في فصله الثاني عشر على أن يكون أكثر من نصف الوزراء معتنقين للديانة الرسمية للدولة.

المناقشات

١ ـ أبو زيد المقرئ الإدريسي

أتقدم بجزيل الشكر إلى الأستاذ المحاضر، وقد أقاسمه الرأي في بعض ما قال، وأختلف معه ـ مع كامل الاحترام ـ في بعض ما قال:

أ ـ مهما قيل عن إمارة المؤمنين، فإنها تصطدم منهجياً بقضية التوريث، لأن البيعة التي تمنح هذه المؤسسة شرعيتها هي في الأصل «عقد مشروط بين طرفين»، والحاصل أن الوراثة تلغي الصفة الاختيارية، بل والصفة الإنشائية أصلاً لهذا العقد. ولقد كان التدخل الإلهي المباشر، على قلة ما يحصل، عاملاً حاسماً في منع انطلاق هذا التوريث من بيت النبوة رأساً، وذلك حين مضى إلى رحمة الله كل الأبناء الذكور للرسول الكريم (ﷺ) وهم ما زالوا أطفالاً صغاراً، حتى لا يتحجّج أحد بتوريثهم بعد النبي مباشرة، وهو ما كان سيحصل حتماً لو أنهم عاشوا بعده حتى لو لم يصلوا إلى سنّ البلوغ، بسبب تأصل عقلية التوريث في البيئة الفكرية والسياسية والاجتماعية لدول العالم أجمع آنذاك. وقد لاحظنا، للأسف، كيف مضى المسلمون بعد معاوية مباشرة يؤصلون لهذه الوراثة ويرسّخونها بشتى الطرق، سياسيين وعلماء، وأحياناً شعوباً. والمفارقة أن التيار الشيعي الذي نشأ في الأصل كمعارضة شرسة لهذا التوجّه، سقط في نقيض منطقه حين بنى نظرية مضادة، هي أيضاً قائمة على الوراثة.

ب ـ إن مصطلح «إمارة المؤمنين» كان في الأصل صفة تواضع ابتكرها عمر بن الخطاب للتخلّص من الألقاب الفرعونية التي كانت تحيط به من كل جانب، والقصة مشهورة في كتب التاريخ: سأل أصحابه كيف ينادون عليه، قالوا: «يا خليفة رسول»، أجاب: «إنما خليفته أبو بكر»، قالوا: «يا خليفة خليفة رسول الله»، قال: «يطول الأمر إذن»، قالوا: «نناديك عمر»، قال: «أين هيبة الإمارة

إذن؟»، قالوا: «ما نقول؟»، قال: «أمير المؤمنين». وهكذا يتبيّن لنا أن المنشأ التاريخي كان شديد التواضع، ولكن تراكم الهيبة المفتعلة والهيلمان البروتوكولي حولها، هو ما أكسبها ذلك الرنين الذي أصبح يتنافس عليه الحكام الباحثون عن شرعية دينية. وقد حصل الأمر نفسه لمصطلح «خادم الحرمين الشريفين»، إذ نشأ نشأة متواضعة جداً على يد أحد أعظم السلاطين العثمانيين الذي أنقذ بلاد الحرمين من الأسطول الإسباني البرتغالي في نهاية القرن السادس عشر، وأبى إلا أن يدخل مكة ماشياً، في مظهر من مظاهر التواضع الشديد، وهو يقول: «أنا خادم الحرمين الشريفين». لكن الملك فهد استعاد هذا المصطلح بعد طول نسيان في مواجهة دعاوى القذافي بأن النظام السعودي متسلط على الحرمين، وأنه ينبغي حذف التأشيرة على المسلمين القاصدين الحجّ والعمرة.

ج ـ ينبغي الإشارة أيضاً إلى صلة المغاربة بهذا المصطلح: «إمارة المؤمنين» الذي عرف مراحل ومنعرجات، ولم يترسّخ إلا في عهد الموحّدين الذين أصرّوا عليه في مواجهة السلطة المركزية للشرق، إلى درجة أن سفارة صلاح الدين الأيوبي لدى يعقوب المنصور الموحدي، كادت تفشل، لأنه لم يخاطبه بهذه الصفة، وهذا بخلاف المرابطين الذين تنازلوا طواعية عن هذا اللقب تواضعاً وتوحيداً للأمة، ولو من الناحية الرمزية. فقد تلقب يوسف بن تاشفين بلقب أمير المسلمين، وحين سمع بعد الزلاقة الشعراءَ يمدحونه بإمارة المؤمنين، أنكر ذلك، وقال: «أمير المؤمنين هناك في بغداد، وإنما أنا رجل العباسيين بالمغرب». هذا، وهو يعلم آنذاك ما وصلت إليه الخلافة العباسية من ضعف شديد، وذلك حرصاً على توحيد كلمة المسلمين، حتى إنه كان يأمر بالدعاء للخليفة العباسي على منابر الجمعة قبل الدعاء له، وكان يسك اسم الخليفة العباسي على أحد وجهي العملة المغربية، ويسك على الوجه الثاني اسم دولة المرابطين، وكان يرسل سنوياً قسماً كبيراً من المال إلى العباسيين، ويتقبل منهم «الخلعة»، وهي اللباس الأسود الرسمي مع فرمان التعيين.

د ـ إمارة المؤمنين في المغرب، صفة موجّهة إلى الداخل، في مواجهة المرجعيات المنافسة (الطرق الصوفية، الأشراف، شيوخ القبائل، الحركات الإسلامية)، ولا يمكن تسويقها في الخارج، خصوصاً في مواجهة المطالب المحرجة للغرب والمتعلقة بالديمقراطية وحقوق الإنسان. ولكنها عملة احتياطية يوظفها الحاكم في مواجهة المرجعيات الدينية الخارجية (إيران ـ السعودية)، أو تستعمل في الأزمات السياسية التي لا ينفع معها تأويل للدستور مهما كان

متعسفاً. وفي هذا الصدد، فقد استعملها الحسن الثاني في مواجهة الاتحاد الاشتراكي حين قرر فريقه البرلماني الانسحاب من البرلمان في نهاية الثمانينيات.

٢ ـ حسن حنفي

أ ـ يغلب على البحث المنهج التاريخي، وما يهم هو أثر تعبير «إمارة المؤمنين» في الثقافة الشعبية والسلوك السياسي. فالعيد الوطني في المغرب ليس هو عيد الاستقلال عن فرنسا، بل عيد العرش. وفيه يقبّل زعماء القبائل حوافر الحصان الذي يجلس عليه الملك أو قدمي الملك، لأن هامتهم لم تصل بعد إلى تقبيل كتفيه، كما قال الشاعر:

وإذا الحسن بدا فاسجد له ... فسجود الشكر فرض يا أخي

ب ـ راجت فكرة شائعة، وهي أن الشخصية المغربية جوهرها العرش، ومن دون الملكية سيتفتّت المغرب إلى ريف في الشمال، وعرب في الوسط، وبربر في الجنوب. فلا يستطيع المغرب أن يعيش من دون النظام الملكي، وبالتالي يستحيل مقاومة اليسار والإسلام الثوري للنظام السياسي.

ج ـ استعمال الدين لإضفاء الشرعية السياسية على الملكية في الألقاب، مثل «أمير المؤمنين» و«خادم الحرمين»، و«كبير العائلة»، و«جلالة الملك»، والجلالة اسم من أسماء الله الحسنى. وقد أسس المدرسة الحسنية لعمل محاضرات برئاسته في رمضان باعتباره أمير المؤمنين.

د ـ الملك من سلالة النبي عن طريق إدريس الأول، كما أن الملك من سلالة بني هاشم، كما يبدو في اسم «المملكة الأردنية الهاشمية».

هـ ـ من الذي قتل بن بركة؟ من الذي قمع ثورة الخبز في كانون الثاني/ يناير ١٩٨٤، وعذّب المعتقلين، وسجن المعارضة؟ ألم يقبل بن عرفة السلطنة وإمارة المؤمنين بدلاً من عزل محمد الخامس الوطني ونفيه إلى جزيرة مدغشقر؟

٣ ـ خالد السفياني

يستحق بحث الخمليشي كل تنويه، وكذا تعقيب عبد الصمد بلكبير، لكن لديّ ملاحظتان جوهريتان حول البحث:

أ ـ تتعلق بالفرق بين عنوان البحث «علاقة الدين بالدولة ومؤسسة إمارة

المؤمنين في المغرب»، ونصّ البحث الذي اقتصر على الشق الثاني من الموضوع، أي على «إمارة المؤمنين في المغرب»، وأغفل الشق الأول المتعلق بعلاقة الدين بالدولة، بكافة ما له من حمولة، ومن مكوّنات، ومن أطراف، ومن اختلافات واختلالات. وأدعو د. الخمليشي إلى أن يستكمل البحث بجزء خاص بهذا الشق.

ب ـ تتعلق بجوهر الموضوع المعالج الذي وقع الاقتصار على إبراز الجوانب الإيجابية في تطور الحقل الديني والحقل السياسي في المغرب، في حين أنه كان من الضروري إبراز الجوانب السلبية في هذا التطور، والإشكالات التي ما زالت قائمة على المستويات كافة، الدينية والسياسية والدستورية والحقوقية... إلخ.

نعم، لا يمكن لأحد أن ينكر أن عدة إيجابيات قد تحققت عبر المسيرة النضالية الطويلة للشعب المغربي، لكن ما زال هناك العديد مما لم يتحقق، بل إن دستور ٢٠١١ ترك للملك اختصاصات واسعة جداً، في حين كان عدد كبير من النخب يطالبون بدستور يؤسس للملكية البرلمانية التي يسود فيها الملك ولا يحكم، حتى نتمكّن من الانتقال إلى الديمقراطية، لأن الملك لا يحاسب، بينما لا تتحقق الديمقراطية إلا بربط المسؤولية بالمحاسبة، وبصفة كاملة، بحيث تكون المسؤولية نابعة من الانتخاب، ويكون من حق الشعب المغربي محاسبة المسؤولين عن وضع وإدارة السياسة العامة للبلاد.

لذا، فإنني أتمنى على د. الخمليشي أن يضيف إلى بحثه ما يتعلق بالجوانب السلبية في نظام الحكم في المغرب التي ترتبط في أغلبها وتستمد جذورها من الحقل الديني، حتى تكتمل الصورة عن الواقع المغربي، وعن علاقة الدين بالدولة ومؤسسة إمارة المؤمنين في المغرب.

٤ ـ عبد الإله بلقزيز

لا ملاحظات لديَّ على بحث د. أحمد الخمليشي في مسألة «إمارة المؤمنين»، من حيث وضعُها النظري الفقهي، في منظومة فقه السياسة الشرعية، ومن حيث وضعُها القانوني الدستوري في الدستور المغربي، فالأستاذ أحمد الخمليشي خير من يملك أن يكتب فيها متوسّلاً ثقافته الفقهية وثقافته الدستورية. لكن ملاحظاتي تنصرف إلى جانب آخر هو «مكوّنات» الحقل الديني واللاعبون المتعدّدون فيه. لم يتناول البحث سوى فاعل واحد في هذا الحقل، هو مؤسّسة «إمارة المؤمنين»، أما الآخرون فلا نجد إضاءة لأدوارهم، ومن هؤلاء: قوى الإسلام الحزبي،

وقوى الإسلام الصوفي، وقوى الإسلام العالِم التقليدي، وقوى الإسلام الفكري أو النظري، ثم التديُّن الشعبي ومنظومات اعتقاداته وطقوسه. ومع ذلك، أسلّم بأن موضوع «إمارة المؤمنين» بالغ الأهمية في مضمار مقاربة علاقة الدولة بالدين في المغرب. وسأحاول أن أضيء جانباً من جوانبه المسكوت عنها، وهو موقف اليسار والعلمانيين من هذه المؤسسة، قديماً وحديثاً. عارض اليسار المغربي بشدة، وطوال سنوات الستينيات والسبعينيات، ثم شطراً من الثمانينيات، أيَّ شكلٍ من أشكال سيطرة الدولة على المجال الديني، وأيَّ نوع من أنواع توظيف الدين والشرعية الدينية في الحياة السياسية. وهو في معارضته، تلك، كان يَلْحَظ ظاهرةَ استعمال الدين، من قِبل النظام، لمواجهة خصومه العلمانيين واليساريين، وتبرير سياسات ـ طَعَنَ عليها اليسار ـ من طريق توسُّل الدين لإحراج الخصوم المعارضين، وكسْب ودّ الجمهور المؤمن. حينها لم يكن ثمة شركاء للنظام في الحقل الديني، ينافسونه حيازةَ رأس المال الديني، فالإسلاميون الذين نشأوا جماعات سياسيةً صغيرةً ومتفرقةً، لم تتبلور ملامحُ كياناتهم السياسية ـ على نحوٍ من الوضوح ـ إلا في النصف الأوّل من سنوات الثمانينيات، ولم يتزايد تأثيرهم إلا في التسعينيات.

ولقد الْتَقَتْ، على غيرِ اتّفاقٍ، رَغبةُ اليسار في تجريد الدولة من السلطة الدينية برغبة الإسلاميين في «تحرير الدين» من سيطرة النظام عليه في اللحظةِ التاريخية عينها (= السبعينيات ونصف الثمانينيات الأوّل). لكن بينما أمكن الإسلاميينَ أن يستفيدوا من إعادة توزيع ملْكية رأس المال الديني بينهم وبين النظام، نتيجة تأسيسهم مشروعَهم السياسي على الشرعية الدينية ودخولِهم معه حلبةَ المنافسة على استثمار رأس المال هذا، لم يكُن في مُكْن اليسار والعلمانيين أن يستفيدوا الكثير، بل القليل، من فقدان النظام احتكارَهُ المطلق لرأس المال ذاك. فاليساريون ما كانوا يملكون حينها ـ ولعلهم ما فتئوا كذلك حتى الآن ـ رؤيةً سياسية في المسألة الدينية تضعهم على خطّ المنافسة مع مَن يستثمرون في المقدَّس الديني، ولا كانوا يبْغُون من الموضوع أكثر من كفّ يد الاستغلال السياسي للدين ولمشاعر المؤمنين/المواطنين. لكن الذي فاتَهم إدراكُه أن فقدان الدولةِ سيطرتَها على الدين، ليس، حُكْماً، مّما يفضي إلى حرمان النظام من ورقةٍ تعبوية ذاتِ أثر، وإنما هو مّما من شأنه أن يزوِّد الحركة الإسلامية بطاقةٍ حركية وتعبوية بالغة الفوائد على مشروعها، وهو عيْنُ ما حصل فعلاً منذ هلال التسعينيات من القرن الماضي.

لقد حَصَل، بالنتيجة، ما يشبه «خَوْصَصَة» الدين منذ مطالع التسعينيات، ولكن من دون أن تكون الدولةُ هي مَنْ فوَّتَ ملْكية الدين إلى «مستثمرين خواص»، على نحو تفويتها أملاك الدولة والشعب إلى قوى رأس المال «الوطني» الطفيلي، وإنما حصلتِ «الخوصصةُ الدينية» من طريق انتزاع الخواص أولاء (= حركات الإسلام الحزبي) تلك المِلْكيةَ من الدولة والنظام، أو ـ على الأقل ـ من طريق مزاحمتهما في الاستحواذ عليها. ولقد ساعدهم في ذلك ضَعْفُ، بل تهافُت، المؤسسة الدينية الرسمية، التابعة للدولة، والمستوى الباهت دوراً وكفاءةً لعلمائها التقليديين، وغربتهم عن قضايا المجتمع والناس، وما نَجَمَ مِن ذلك من فراغ في الميدان الديني أتقن الإسلاميون طريقة ملئه. ولقد تنبَّهَ الجميعُ متأخراً: النظام والمعارضة العَلمانية على السواء، إلى مقدار الثمن الفادح الذي دفعه المغرب، ويدفعه، من إنهاء حالة الإشراف الرسمي للدولة على المجال الديني، ومن دخول فاعلين جددٍ مسرح استثمار رأس المال الديني في المجال السياسي. ومن حينه، بدأ الحديث يتواتر في شأن «إعادة هيكلة الحقل الديني»، في الوقت نفسِه الذي انتقلت فيه القوى التقدمية من التشنيع على توظيف النظام المغربي للدين إلى المطالبة الشديدة بـ «تفعيل مؤسَّسة إمارة المؤمنين» لمواجهة خطر «الصعود الأصولي».

ينتمي هذا الانتقال في موقف العلمانيين من المسألة إلى إدراكٍ متزايد بأن سيطرةَ الدولة على المجال الديني، واحتكارَها الحصري لرأسماله، أهْوَنُ شرّاً أو تَبِعَةً من سيطرة المستثمِرين الخواصّ للمقدس (الجماعات الإسلامية)، لأنها ـ على الأقل ـ سيطرة على العموميِّ في الدين، الذي يقع في العادة استغلالُه، لا على الخصوصيّ فيه الذي يبقى مرتبطاً بالحيّز الفردي، ولا تتدخل فيه الدولة غالباً، خلافاً للجماعات الدينية التي تُصِر على ممارسة الرقابة عليه. ثم إنها «سيطرة» أقلُّ وطأةً، لأن استعمال النظام للدين لم يعُد وارداً، اليوم، إلا في وجه مَن ينازعون الدولة في إشرافها عليه، واليسار لم يعُد من هؤلاء منذ ثلث قرن، بل هو ـ أصلاً ـ لم يكن ينازعها يوماً إلا على استغلاله ضدّ أفكار التقدم.

هل اكتشف اليسار والعلمانيون، أخيراً، فوائد مؤسَّسة «إمارة المؤمنين»، وأهمية أن ينهض الملك بأداء وظائفه الدينية التي ينصّ عليها الدستور؟ لِنَقُل إن هذه المؤسَّسة تضمن للمغرب والمغاربة شكلاً ما من أشكال «تأميم» الدين (= الإسلام)، بما هو ملْكية جماعية غير قابلة للتفويت إلا على صعيد ما هو إيمانيّ خاصّ، يتعلق بالصلة بين المؤمن وربّه، وإنها إذْ تسيطر على المجال الديني

وتحتكر الفُتْيَا فيه، توفّر شكلاً من أشكال «تحييد الدين فِي الصراعات السياسية»، وهو تحييد لا غنىً عنه من أجل بناء مجالٍ سياسي تُمارَس فيه السياسة وفقاً لقواعدها المدنية، وهذا ما يحتاج إليه المغرب، وكل بلدٍ ما زال يداخِل حياتَه العامّة التباسٌ في الصلة بين السياسة والدين.

٥ ـ أحمد الخمليشي (يرد)

أ ـ يبدو أن د. حنفي لا يزال متأثراً بإنهاء عمله في الجامعة المغربية من دون موافقته، وما كان ينبغي له أن يهين المغاربة بادعائه إهمالهم للعيد الوطني «عيد الاستقلال»، وبما نسبه إلى زعماء القبائل من تقبيل حوافر الفرس وحذاء الملك. فكل هذا لا وجود له إلا في خيال د. حنفي.

وأضاف في مداخلته قراءة كلمة «الحسن» من البيت الشعري الوارد في التدخل، بفتح الحاء والسين، متعسفاً حتى على قواعد العروض، والحال أن الكلمة بضم الحاء وسكون السين.

ب ـ التقسيم الجغرافي العرقي الذي قدمه د. حنفي لا وجود له في التركية السكانية المغربية، والمغاربة أعرف بإيجابيات وسلبيات النظام الملكي الذي حافظوا عليه أكثر من اثني عشر قرناً.

وهل إثارة الانتماءات العرقية واللغوية والتحريض على النظام السياسي هو ما ينبغي أن يهتم به «المفكرون» المهمومون بمستقبل أمتهم؟

ج ـ يتساءل د. حنفي عمن قتل بن بركة، وقمع ثورة الخبز عام ١٩٨٤، وعذب المعتقلين، وسجن المعارضة؟ ونجيب بما يلي:

(١) إن الندوة كانت حول إشكالية الدين والدولة في الوطن العربي، وليس محاكمة الأنظمة العربية عمّا اقترفته من أخطاء.

(٢) تجاوزات النظام السياسي في أي بلد ترجع إلى أسباب وعوامل كثيرة ومعقدة تمتد إلى مستوى الوعي وثقافة السلوك الجماعي والفردي، ويبدو بعيداً عن المنطق، وعن جدّية المناقشة، ربط ما حدث في المغرب من تجاوزات بلقب «أمير المؤمنين».

(٣) إذا كان د. حسن حنفي يؤمن بأن السبب الوحيد أو الأساسي لما أشار إليه هو مناداة ملك المغرب بـ «أمير المؤمنين»، فإننا نسأله عن ألقاب غاية في

التواضع ونكران الذات، مثل: «الأخ الرئيس»، و«السيد الرئيس»، التي كان ينادى بها رسمياً، وفي وسائل التواصل المختلفة عدد من رؤساء بلدان عربية، منهم من قضى نحبه، ومنهم من ينتظر، هؤلاء الرؤساء «الأخوة» يعلم د. حنفي علم اليقين الآلاف الذين سجنوا وعذبوا على أيديهم، وعشرات الآلاف الذين قتلوا بالدبابات والطائرات، وحتى بالأسلحة الكيميائية؟

ما أحوجنا إلى البحث عن الأسباب الحقيقية لتخلّفنا وأوضاعنا المزرية، والمساهمة في التوجيه واقتراح وسائل العلاج بدلاً من الدفع إلى الأسوأ عن طريق تقديس كل فريق لرأيه وشيطنة الآخرين.

الفصل التاسع

تمثّلات الدين في الدولة العلمانية: الجوالي المسلمة في الغرب

ريكارد لاغيرفال(*)

مقدمة

سأركّز في هذه الدراسة على الإسلام والمسلمين في السويد، وستكون دراستي ـ في اعتقادي ـ وثيقة الصلة بهذه الندوة التي تناقش التحولات الجارية التي تشهدها الدول الواقعة في الشرق الأوسط. إن أحد مقاييس النظام الديمقراطي هو طريقته في التعامل مع الأقلّيات، لكن لا يوجد نموذج قياسي للنظام الديمقراطي. وإلقاء نظرة سطحية على الدول الأوروبية المتنوعة كافٍ لرؤية أن لكل دولة نظاماً فريداً جاء حصيلة تطورات تاريخية. وعلى الرغم من الفوارق المهمة بين الدول الأوروبية المتنوعة، وبخاصة بين الدول الاستعمارية والدول غير الاستعمارية، فإن الخطوط العريضة لتواريخ رسوخ الوجود الإسلامي فيها متشابهة عموماً. فقد شهدت الستينيات من القرن الماضي هجرة عمالة مؤلفة من الذكور العُزّاب الذين ساد اعتقاد بأنهم سيقيمون في بلاد الاغتراب مؤقتاً، ثم يعودون إلى ديارهم ومعهم مدخراتهم. ومع أن هذه الهجرة توقفت مع اندلاع أزمة النفط في عام ١٩٧٣، فقد تلتها هجرة طالبي اللجوء، ثم هجرة أُسر في أواخر سبعينيات القرن الماضي. ولئن هيمنت

(*) باحث في جامعة لوند ـ السويد.

جماعات معيّنة على الجوالي المسلمة في العديد من الدول الأوروبية (مثل القادمين من شمال أفريقيا في فرنسا وبلجيكا وهولندا، والأتراك في ألمانيا، والقادمين من جنوب آسيا في المملكة المتحدة، وما إلى ذلك)، فقد تميّزت السويد بجالية مسلمة متنوّعة للغاية، وتركيبتها متغيّرة باستمرار بحسب الوضع الجيوسياسي.

سأستعرض، في البداية، تاريخاً موجزاً للتطورات التاريخية في السويد إلى حين تبلور المجتمع العلماني الحالي، ثم أستعرض تاريخاً موجزاً للإسلام في السويد. وأستعرض، أخيراً، الجدال العام حول الإسلام والمسلمين في السويد، لما له من تأثير في نظرة المجتمع تجاه المسلمين، وكذلك في نظرة المسلمين الإفراديين تجاه أنفسهم، وتجاه مكانتهم في المجتمع. وأختم بمناقشة دور المنظمات الإسلامية والأئمة في السويد.

أولاً: التطورات في النظام الاجتماعي السويدي

السويد دولة علمانية بكافة المقاييس. ففي عام ٢٠٠٠، انفصلت الدولة عن الكنيسة بشكل نهائي، وكان ذلك انفصالاً موفّقاً مدفوعاً برغبة برلمانية وكنسية أيضاً، إذْ توصلت الكنيسة حينئذٍ إلى أن صلتها الضيقة بالدولة ومكانتها كممثل للدِّين الرسمي أضرّتا بصدقيتها أكثر مما نفعتاها. وقد جاء هذا الفصل تتويجاً لتطوّر تاريخي طويل. فبعد إقامة دولة السويد في عام ١٥٢٣، اتّبعت الكنيسةُ السويدية المذهبَ اللوثريّ، واستقلّت عن روما، وخضعت للملك. إن دور الملك السويدي كحارس للمذهب اللوثري، وقائد للقوى البروتستانتية المناوئة للكاثوليكية في أوروبا في حرب الثلاثين عاماً، جعل المذهب اللوثريّ مكوّناً أساسياً في شرعية الدولة. لذلك صدر مرسوم ملكي في عام ١٦٨٥، وقانون كنسي في السنة التالية، حرّما ممارسة كافة الشعائر الدِّينية الأخرى في المملكة، ما عنى عدم شرعية اعتناق أي من الرعايا السويديين مذهباً غير المذهب اللوثريّ الرسمي. شمل هذا التحريم الطوائف البروتستانتية غير اللوثريّة الأخرى، وليس الطوائف اليهودية والكاثوليكية فقط. ونشير إلى أن حركات دينية متنوعة كانت حاضرة في الأساس في القرن السابع عشر، وأن قوتها تعاظمت في القرون التالية، وأن بعضها انشقّ عن كنيسة الدولة، وأسس كنائس مستقلة (سُمّيت الكنائس الحرة). وكان الأشخاص العاديون المنتمون إلى هذه الحركات، المنضوية في كنيسة الدولة والخارجة عنها،

يجتمعون في منازل سكنية لتلاوة «الكتاب المقدّس» ومناقشته. وقد اعتُبرت تلك الاجتماعات تهديداً خطيراً لاحتكار الكنيسة تفسير الدِّين إلى حدّ أنها حظرت تلك الاجتماعات في عام ١٧٢٦، علماً بأنه كُلّف كاهن محليّ من قبل بمهمة استجواب أفراد أبرشيته في عام ١٦٨٥ للتأكد من إلمامهم بالمذهب الصحيح لكنيسة الدولة وتمسكهم به.

وفي أواخر ثمانينيات القرن الثامن عشر، بدأ التحرّر من هذه السياسة الدِّينية بمراسيم ملكية أجازت للأجانب ممارسة شعائر المذاهب المسيحية الأخرى، فضلاً عن الشعائر اليهودية بشكل مستتر. ثم رُفع تحريم اللقاءات الخاصة لإقامة الصلوات في عام ١٨٥٨، وسُمح للمواطنين في عام ١٨٧٠ بالانضمام إلى الجماعات الدِّينية الأخرى المعترَف بها غير كنيسة الدولة. أخيراً، بات جائزاً للمواطن السويدي في عام ١٩٥٢ عدم اعتناق أي دين، وربما بسبب توقيع السويد على اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الإنسان التي عرّفت الحرّية الدِّينية بأنها تشمل عدم الانتماء إلى أي دين.

يبدو للوهلة الأولى، وعلى نحو ظاهري التناقض، أنه كان للحركات المسيحية المستقلّة وقْع هائل على نشوء الدولة العلمانية المعاصرة، حيث يعتبر الدِّين قضية خاصة، علماً بأنه يمكن وصف عامّة هذه الحركات بأنها أصولية بحسب المعايير الحالية. وقد جاء فكّ التلازم بين الهوية الدِّينية من جهة، وبين المواطنة والهوية الوطنية من جهة أخرى، ردّاً على نزاع علماني محتدم. وعندما نالت هذه الحركاتُ شرعية في القرن التاسع عشر، استطاعت بناء هياكل أمتن، على شكل «كنائس حرة»، إلى أن أقامت مؤسسات مستقلة لتعليم رعاياها في النهاية. وفي عام ١٩٦٣، أسس أعضاء في هذه الحركات، ولا سيما كنيسة العَنصرة (Pentecostal Church) «الحزبَ الديمقراطي المسيحي» لمقاومة جنوح المجتمع السويدي المتزايد إلى العلمانية. وعندما شارك الحزب في حكومة يمين وسط، فضلاً عن دخوله البرلمان في تسعينيات القرن الماضي، انتقل نحو الوسط بالتدريج، ما طمس هُويته المسيحية على نحو متزايد.

لذلك، عندما بدأت جالية مسلمة معتبرة بالاستقرار في السويد، بدءاً بعام ١٩٦٠، قدمت إلى البلاد في سياق فصلٍ تدريجي للكنيسة عن الدولة، وتفككِ العديد من «الكنائس الحرة» على اختلاف أحجامها.

ثانياً: تاريخ موجز للإسلام في السويد

كان أول من قدم إلى السويد من المسلمين دائنون عثمانيون لحقوا بالملك السويدي تشارلز الثاني عشر الذي ركبته الديون عندما عاد إلى البلاد بعد أن أمضى سبعة أعوام في السلطنة العثمانية التي تحالفت مع السويد في الحروب التي نشبت في القرن السابع عشر. لم يخلّفوا في السويد أثراً يُذكر، وعادوا إلى ديارهم بعد أن استردّوا أموالهم. وبعد الحرب العالمية الثانية، وصلت جماعة من التتار إلى السويد، عبر فنلندا، قادمة من روسيا ودول البلطيق. استقرّت تلك الجماعة في استوكهولم وأسست في عام ١٩٤٩ أول منظمة إسلامية هي «الجمعية التركية ـ الإسلامية» التي عُرفت لاحقاً باسم «الجمعية الإسلامية في السويد». وكان أوسما سوكّان، أحد أعضاء الجمعية، أول إمام في السويد في خمسينيات القرن الماضي. كما أن التتار أول جماعة سعت إلى الحصول على إذن ببناء مسجد، لكنها قُوبلت بالرفض دائماً. وقد واصلت جمعيتهم أنشطتها إلى سبعينيات القرن الماضي، لكنها فقدت هُويتها التتارية بالتدريج بسبب هجرة العمالة التي وفدت من تركيا ويوغسلافيا. كما أن أعداد الجالية المسلمة في السبعينيات بلغت حدّاً جعلها تنقسم إلى طوائف بحسب انتماءاتها الإثنية واللغوية(١). ولكي نوضح ماهيّة الدِّين الإسلامي كديانة جديدة في السويد، يجدر بنا استعراض تطور الجالية المسلمة هناك:

ـ ١٩٣٠: بلغ عدد المسلمين ١٥ مسلماً (وفقاً لآخر إحصاء لتسجيل الانتماء الدِّيني، وبالتالي فهو الرقم الموثوق فيه الوحيد).

ـ ١٩٥٣: بلغ عدد المسلمين نحو ٥٠٠ شخص.

ـ ١٩٦٦: بلغ عددهم ٦,٠٠٠ شخص.

ـ ١٩٧٠: بلغ عددهم ٩,٠٠٠ شخص.

ـ ١٩٨٠: بلغ عددهم ٣٠,٠٠٠ شخص.

---

(١) للاطلاع على لمحة عامة نافعة عن الإسلام باللغة الإنكليزية لكنها قديمة بعض الشيء، انظر: Åke Sanders, «Muslims in Sweden,» in: Muhammad Anwar, Jochen Blaschke and Åke Sander, eds., *State Policies Toward Muslim Minorities: Sweden, Great Britain and Germany* (Berlin: Edition Parabolis, 2004).

- ١٩٩٢: بلغ عددهم ١٦٠,٠٠٠ شخص.

- ٢٠٠٠: تراوح عددهم بين ٢٥٠,٠٠٠ و٤٠٠,٠٠٠ شخص.

- ٢٠١٠: تراوح عددهم بين ٣٥٠,٠٠٠ و٤٠٠,٠٠٠ شخص.

يتبيّن من الرقمين الأخيرَين العائدَين إلى عامي ٢٠٠٠ و٢٠١٠ أن التقديرات تقريبيّة إلى حدّ بعيد لعدم تسجيل الانتماء الدّيني للأشخاص. ولا يمكن تقدير عدد المسلمين إلا بالعودة إلى بلدانهم الأصلية، لوجود عدد كبير من المهاجرين القادمين من الشرق الأوسط والمنتمين إلى أقليات دينية (من المسيحيين والصابئة واليزيديين، وهي الأقليات المعرّضة للأخطار خصوصاً في الصراعات). عندما كانت الهجرةُ هجرة عمالة إلى عام ١٩٧٣، قدم أغلب المسلمين من تركيا ويوغسلافيا (ومن دول البلقان الأخرى). ثم قدم لاجئون، بين السبعينيات والثمانينيات، هرباً من الحرب الأهلية في لبنان، ومن الأوضاع في فلسطين. وعقب الثورة الإيرانية والحرب التي تلتها بين إيران والعراق في الثمانينيات، قدم لاجئون من هذين البلدين. ثم قدمت موجات جديدة من اللاجئين العراقيين عقب الهجمات الأمريكية منذ عام ١٩٩١، وقدم لاجئون أفغان بعد الاحتلال السوفياتي ثم الأمريكي لبلادهم. كما شكّل الصوماليون جماعة مهمة أخرى منذ تفتت الدولة الصومالية في عام ١٩٩١. وفي الوقت الحالي، الصومال وسورية هما أكبر مصدر للجماعات التي تفد إلى البلاد.

يظهر أن المتدينين الذين يمارسون شعائرهم الدّينية هم أقلية في الجالية المسلمة، وإحدى طرق تقدير عدد المسلمين الذين يمارسون شعائر دينهم هي في معاينة عدد الجماعات الإسلامية التي اعترفت بها لجنة مِنح الدولة للطوائف الدّينية، وقد بلغ عدد أفرادها ١١٠,٠٠٠ شخص في عام ٢٠١٠[٢]. على أنه ليس كل الجماعات الإسلامية يحظى باعتراف رسمي، فالتسجيل ليس إلزامياً، وهناك معايير معيّنة يتعيّن الوفاء بها لكي تحظى جماعة دينية ما باعتراف، وبالتالي تصبح مؤهلة لتلقّي منح حكومية. وفي عام ٢٠٠٩، أعدّ «مركز الدراسات الشرق الأوسطية» في مدينة لوند قائمة بالجمعيات الإسلامية في المدينتين

(٢) Nämnden för statligt stöd för trossamfund Commission for State Grants to Religious Communities, <http://www.sst.a.se/statistik/statistik2010.4.59d35f60133a8327d79800011925.html>.

التوأمين مالمو ولوند، الواقعتين في جنوب السويد، وأدرج فيها ٣٨ جمعية على صلة بالإسلام في مالمو، وهي مدينة يبلغ عدد سكانها نحو ٣٠٠,٠٠٠ نسمة (لكنه تمكّن من الاتصال بأربعة وعشرين جمعية فقط)[٣]. وليس واضحاً عدد الجمعيات التي يمكن اعتبارها إسلامية، علماً بأنها، في الإجمال، صغيرة الحجم وغير رسمية، وتتمركز في أقبية أو في مبانٍ صناعية. لكنّ هذه النتائج لن تبقى صالحة مدة طويلة بسبب انفراط عقد بعض الجمعيات وتأسيس جمعيات جديدة أخرى.

شُيّد أول مسجد أُقيم للصلاة في السويد في عام ١٩٧٦ من قبل الجماعة الأحمدية في غوتنبيرغ، ثاني أكبر مدينة في البلاد، لكنه لم يستقطب باقي المسلمين. على أن أول مسجد أقيم للصلاة على يد جماعة غير أحمدية في الدول الإسكندنافية افتتح في مدينة مالمو في عام ١٩٨٤. وقد تأسست الجمعية التي أشرفت على بنائه، وتسمّى المركز الإسلامي، على يد أشخاص قدموا من البلقان، لكنّ القيّمين على المسجد والأشخاص الذين يؤمّونه ينتمون إلى إثنيات عديدة. وتطمح هذه الجمعية إلى تمثيل المسلمين في جنوب السويد، وإلى استقطاب المسلمين كافة. ومع أن أغلب روّاد المسجد من السنّة، يشدّد المركز، في الأعوام الأخيرة على الأقل، على أن أبوابه مفتوحة لكافة المسلمين، وهو ينظّم احتفالات بمناسبة عاشوراء للمسلمين الشيعة، إذ يوجد بالطبع تجمعات شيعية صغيرة في مالمو (جمعيتان في عام ٢٠٠٩). من منظور وطني، شكّل تدشين مسجد استوكهولم في عام ٢٠٠٩ علامة فارقة، علماً بأنه يوجد أربعة مساجد على الأقل أقيمت للعبادة في السويد، وهناك خطط لبناء المزيد. وهناك جمعيتان أعدتا خططاً متقدمة لبناء مساجد كبيرة في مدينة مالمو، وتتبع إحداهما الطائفة الأحمدية فقط، بينما الثانية هي «الجمعية الإسلامية للمعلومات» (ذات الميول السلفية، على ما يبدو).

إحدى المشكلات القانونية التي يتقاسمها المسلمون واليهود في السويد هي قانون حماية الحيوان الذي يحظر ذبح الحيوان قبل صعقه، إلا أنه يُسمح باستيراد اللحم الحلال، وكذلك لحم الكوشير المباح عند اليهود، ولذلك فإن هذه المشكلة

---

(٣) يمكن الاطلاع على نسخة إنكليزية لهذه الدراسة التي أعدها ليف ستينبيرغ وإريكا لي لوندكفيست على الموقع <http://european-muslims.blogspot.se/2010/12/muslim-associations-in-malmo-and-lund_11.html>.

ليست مستعصية من الناحية العملية. وكما في بعض الدول الأوروبية الأخرى، صدرت دعوات في السويد تطالب بحظر ختان المواليد الذكور بدعوى أنه يشكّل إساءة بدنية للأطفال (ختان الإناث محظور أصلاً)، لكنّ أغلبية الأحزاب السياسية لم تتبنّ هذه الفكرة، ويُستبعد طرحها على التصويت في البرلمان في المستقبل القريب. والحجة التي تبرّر حظر الذبح الحلال، وحظر ختان المواليد الذكور، هي أن الدِّين يُعنى بمعتقدات الناس، لا بما يأكلونه أو يمارسونه، ولذلك فإن هذين الحظرين، بموجب الحجة ذاتها، لا ينتهكان حرّية المعتقد. إن اعتبار الدِّين معتقداً خاصاً ضمن إطار المعتقدات الشخصية (Forum internum) فكرة بروتستانتية بالطبع، وهي من المسلّمات غالباً في مجتمع لوثريّ، وإن يكن علمانياً، مثل المجتمع السويدي.

لقد بدأ مجتمع المال والأعمال السويدي للتوّ بالتعرّف إلى الجالية المسلمة المتنامية بوصفها جماعة يمكن استهدافها. وبناء على ذلك، أجرت عدة مصارف في الأعوام الأخيرة تجارب منحت بموجبها قروضاً من دون فوائد. لكن، وبحسب علمي، لم تعمّر كافة هذه المحاولات طويلاً لعدم منح فوائد. كما أن أصحاب المحال التجارية بدأوا للتوّ بملاحظة حلول شهر رمضان، لكنهم لم يدركوا بالكامل بعد آفاقه التجارية.

ثالثاً: المناقشات المتصلة بالإسلام في وسائل الإعلام السويدية

يتناول الجدال العام حول الإسلام والمسلمين في السويد قضايا مشابهة لتلك التي يتناولها الجدال في الدول الأوروبية الأخرى. لكنّ النقاش والحلول التي تتوصل إليها السلطات في كل دولة تصاغ بشكل مختلف بحسب تاريخ الدولة المعنيّة، ونظامها القضائي، وتركيبتها المؤسسية. على سبيل المثال، تختلف مواقف السلطات السويدية حيال الحجاب بصوره المتنوعة اختلافاً واضحاً عن مواقف السلطات الفرنسية. فلئن برّرت السلطات الفرنسية حظر «الرموز الدِّينية الظاهرة» في المدارس الأهلية بوجوب التزام المؤسسات الحكومية الحياد الدِّيني، فضلاً عن مبدأ علمانية الدولة (أو Laïcité) كونه جزءاً من حقوق المواطنة(٤)، لكنّ

(٤) انتقد البروفسور الفرنسي جان بوبيرو في كتابه *History and Sociology of laïcité* هذا الجمع بين الحياد الدِّيني في المؤسسات الحكومية وواجب ظهور المواطنين في مظهر محايد دينياً في الأماكن العامة. وأشار =

السلطات السويدية ترى في حق ارتداء الرموز الدّينية جزءاً أساسياً من حرّية المعتقد.

وفي عام ٢٠٠٢، منعت محطةٌ تلفزيونية سويدية إحدى ضيفاتها من الظهور بالحجاب، لكنها تراجعت عن موقفها بعد جدال علني حول هذه القضية. وفي عام ٢٠٠٦، قرر جهاز «اتحاد الشرطة السويدي» القبول بالقلنسوة، والعمامة، والحجاب كجزء من اللباس الرسمي. وفي كانون الأول/ديسمبر ٢٠١١، ظهرت أول امرأة محجَّبة تلتحق بأكاديمية الشرطة على غلاف مجلة الشرطة بلباسها وحجابها الرسمي الجديد. وجاء في العنوان «شرطية محجبة. أصبحت دونا أول متدرّبة في الشرطة ترتدي الحجاب».

لا خلاف على حق ارتداء الحجاب في المدارس الرسمية، لكن ارتداء النقاب قضية أكثر حساسية. وبحسب قرار صادر عن الوكالة الوطنية للتعليم في عام ٢٠٠٣(٥)، لكلّ مدرسة الحق في تحديد إن كان السماح بارتداء النقاب أو حظره أمراً ممكناً. وهذا لا يعني أن عدم فرض حظر رسمي على ارتداء النقاب في المدارس الرسمية أنه جزء أساسي من حرّية المعتقد التي لا يجوز المساس بها. وعلى نحو مغاير للحال في فرنسا التي اتخذت من تعريف الحجاب بأنه رمز ديني مبرّراً لحظره في المدارس الرسمية، نجد أن هذا التعريف المحتمل للنقاب هو بالتحديد ما يجعل الحظر في السويد أصعب، إذ يُسمح للمدارس بحظر النقاب لأسباب عملية، مثل صعوبة التعرّف إلى هوية الفرد في أثناء أدائه امتحاناً، وصعوبة التواصل مع امرأة تستر وجهها، ولأسباب تتعلق بالسلامة في المختبرات، وتبديد المال في تعليم شخص يُستبعد حصوله على وظيفة، كما في حالة التعليم المهني.

= أيضاً إلى أن مفهوم «العلمانية» في فرنسا في ثمانينيات القرن الماضي قد تحول من شعار لمعسكر اليسار السياسي في مواجهة الكنيسة الكاثوليكية إلى شعار لمعسكر اليمين السياسي يستهدف المسلمين أساساً. انظر: Jean Baubérot: *Histoire de la laïcité en France*, que sais-je?; 3571 (Paris: Presses universitaires de France, 2000), et *La Morale laïque contre l'ordre moral* (Paris: Archives Karéline, 2009).

(٥) Skolverket, *Flickor med burqa/niqab i skolan* (National Agency for Education, Girls with Burqa/Niqab in School) (2003), <http://www.skolverket.se/polopoly_fs/1.6017!/Menu/article/attachment/burqa_utredning.pdf>.

في هذا الأمر الأول، أناطت الوكالة مسؤولية السماح بارتداء النقاب أو حظره بمدير المدرسة، وفي أمر جديد صادر في عام ٢٠١٢، أناطت المسؤولية بالمعلّم «مدعوماً بمدير المدرسة». انظر: Skolverket, *Elever med heltäckande slöja i skolan* (National Agency for Education, Pupils with Full Face Veil in School) (2012), <http://www.skolverket.se/polopoly_fs/1.165937!/Menu/article/attachment/Mer%20om%20Elever%20med%20helt%C3%A4cka A4ckande%20sl%C3%B6ja.pdf>.

دار نقاش آخر مثير للاهتمام في عام ٢٠٠٦ عندما حُرم رجل مسلم العملَ في أحد المصانع بعد إكماله مدة تجريبية، كما حُرم بعد ذلك من بدلات البطالة بذريعة عدم بذله الجهد الكافي للحصول على الوظيفة. وقد حاججت مصلحة التوظيف العامة بأن الرجل لم يحصل على عمل لرفضه مصافحة رئيسته (ورفع يده إلى صدره عوضاً عن ذلك في إيماءة تدل على الاحترام)، فأنكرت عليه ذلك. وفي النهاية، غُرّمت مصلحة التوظيف العامة ٦٠,٠٠٠ كرون (٨,٥٠٠ دولار) في عام ٢٠١٠ تعويضاً عن الأضرار التي لحقت بالرجل[٦].

أطلقت الحادثة جدالاً حول حدود الحرّية الدِّينية، وأثارت، في نظري، مسألة معنى أن يكون المرء مواطناً سويدياً، ومقدار الاختلاف الذي يمكن أن يتضمنه المجتمع من دون أن يتمزق إلى أشلاء. وقد حاجج أحد طرفي النقاش (وأنا أحدهم) بأن الاستعداد لمصافحة يد شخص من الجنس الآخر لا ينبغي أن يُعتبر شرطاً مسبقاً للتمتع بالحقوق المدنية الكاملة، بينما حاجج الطرف الآخر بأن رفض الرجل مصافحة امرأة انتهاك لكرامتها الإنسانية، وأن المصافحة بالأيدي جزء من العقد الاجتماعي للمجتمع السويدي.

على أن آخر المناقشات وأكثرها إثارة للاهتمام في ما يختصّ بدراستنا هذه أثاره تحقيق تلفزيوني زارت فيه مراسلتان منقّبتان تتكلمان العربية، ومزوّدتان بكاميرا خفية، عشرة مساجد منتشرة في عدة مدن سويدية. زعمت إحدى المراسلتين أنها تعاني مشكلات زوجية، لأن زوجها قد تزوج بامرأة ثانية. وأضافت أن ذلك أثّر في حياتها العاطفية، وأن زوجها يسيء معاملتها لرفضها مطارحته الفراش. أجاب أغلب أئمة تلك المساجد بأن زواج الرجل بأكثر من امرأة قد لا يكون جيداً، لكنه يبقى حقاً مشروعاً، وينبغي للمراسِلة ـ بالتالي ـ التحلي بالصبر أملاً في أن يتحسن حاله، وإلا ينبغي لها احتساب أجرها يوم القيامة. وقيل لها، أيضاً، إن من واجباتها كزوجة معاشرة زوجها بصرف النظر عن رغبتها في ذلك، وإنه يتعين عليها أخيراً عدم إبلاغ الشرطة مطلقاً عن أي عنف يصيبها منه (اللافت أن الإمام الوحيد الذي قال بوضوح تام إنه يتوجب عليها إبلاغ الشرطة كان سلفياً). وفي المناقشات التي تناولت القضية، سواء في البرنامج التلفزيوني نفسه أو في المناقشات العامة التي تلت ذلك، وُجّهت اتهامات

(٦) يمكن الاطلاع على تفاصيل الحكم، في: <http://www.do.se/sv/Press/Pressmeddelanden-och-aktuellt/2010/AF-diskriminerade-mannen-som-inte-ville-skaka-hand-med-kvinnlig-chef>.

إلى الأئمة بجرم إساءة التصرف وانتهاك القانون السويدي. ربما يصحّ ذلك في حالة عامل اجتماعي يُلزمه القانون الإبلاغ عن حوادث العنف المنزلية، لكن نظراً إلى أن الأئمة ليس لهم صفة رسمية، فهم أفراد عاديون من الناحية القانونية، وبالتالي يُستبعد الحديث عن انتهاك القانون، حتى إن البرنامج التلفزيوني نفسه اتُّهم بإذكاء رُهاب الإسلام. وقد تحاشيتُ شخصياً توجيه هذه الاتهامات لأن النتائج التي أظهرها البرنامج أكدت ظنوناً ساورتني أصلاً بعد تحدّثي إلى بعض أئمة المساجد، وهو أن المؤسسة الهشّة للإسلام في السويد سبب عجز الأئمة عن حل القضايا الصعبة. والأكثر إشارة إلى الإشكاليات التركيزُ الحصري على الإسلام، وعلى الأئمة في هذا النقاش. وقد خلصت تقارير حديثة إلى أن وصف العنف المنزلي بأنه مسألة خاصة، يتوجب حلها من دون تدخل من جانب السلطات، حاضر في الكنائس الأرثوذكسية الشرقية أيضاً، فضلاً عن بعض «الكنائس الحرة» السويدية(٧). زد على ذلك أن وصف العنف المنزلي بأنه قضية عامة، عوضاً عن كونه مسألة خاصة، ثمرة حديثة لعقود من الصراع الذي يخوضه ناشطون دفاعاً عن حقوق المرأة. وقد أثرتُ هذه القضايا في مقالة افتتاحية أعطاها المحرر العنوان «الإئمة السويديون بحاجة إلى تعليم»(٨). ومع أنني لم أكن سعيداً بهذا العنوان المتعالي، فهو يفتح المجال أمام إمكانية توطيد إسلام سويدي باستحداث نظام تعليمي وطني للأئمة.

رابعاً: المناقشات الدائرة حول توفير تعليم سويدي للأئمة

طلب وزير التعليم العالي في عام ٢٠٠٨ إعداد تقرير عن الحاجة إلى برنامج تعليمي سويدي للأئمة. وذكر أن الدافع إلى هذه المبادرة، التي حظيت بتغطية إعلامية واسعة، هو أنها قد تكون وسيلة لوقف إضفاء صفة التطرّف على الإسلام، لأنه بتلقّي الأئمة علومهم في السويد، لن تعود الجوالي الإسلامية بحاجة إلى الاعتماد على أئمة قادمين من الخارج، وخصوصاً من العربية السعودية. وهناك تصور شائع في السويد، كما في باقي أوروبا الغربية، بوجود تأثير متفشّ ضارّ للتيار الوهّابي السعودي في أوساط الجالية المسلمة.

---

(٧) Åéhré Älgamo, ed., «Hedersrelaterat förtryck och våld i Stockholm stad,» (Honor Related Repression and Violence in the City of Stockholm), in: Stockholm Stad, and Narby, eds., Äkta makar (Husband and Wife), (Ungdomsstyrelsens skrifter 2012), p. 1.

(٨) R. Lagerval, «Svenska imamer behöver utbildas,» *Sydsvenskan*, 19/5/2012.

بعبارة أخرى، استقطبت الحجة الأمنية جلّ الاهتمام. وكانت حجة الوزير الأخرى التي حظيت باهتمام أقل متعلقة بالإنصاف، فقد حاجج بأنه من العدل إتاحة فرص متكافئة للمسلمين السويديين لتلقي العلم على أيدي علمائهم أسوة بالطوائف الأرسخ حضوراً من الناحية التاريخية[٩]. وقد أعدّ التقريرَ الذي نُشر في عام ٢٠٠٩[١٠] خمسة علماء سويديين بارزين أجروا مقابلات مع ١٠٢ من الأئمة، وكذلك مع أفراد عاديين من الجوالي المسلمة. أحد الاستنتاجات التي توصلوا إليها هو أن تسعة فقط من الأئمة الـ ١٠٢ تلقّوا تعليمهم في العربية السعودية، وهو ما يناقض التصوّر الشائع حيال هيمنة السعوديين على المساجد. وفي المقابل، تبيّن أن تركيا هي الدولة التي تلقّى العدد الأكبر من الأئمة تعليمهم فيها (٤٧ إماماً)، وربما يُعزى ذلك إلى سياسة تركية تقوم على إرسال أئمة يتقاضون رواتبهم من الدولة إلى الجوالي التركية المقيمة في أوروبا ولديها استعداد لاستقبالهم. كما أن عشرة أئمة تلقوا علومهم في البوسنة والهرسك، وسبعة تلقوا علومهم في الأردن والعراق، وأربعة في بريطانيا، وثلاثة في فرنسا. ولو اعتبرنا تركيا دولة أوروبية، نستنتج أن غالبية الأئمة تلقوا علومهم في أوروبا. وبحسب التقرير، قدّرت المنظماتُ الإسلامية العدد الإجمالي للأئمة بأنه يتراوح بين ٢٥٠ و٣٠٠ إمام. وغالباً ما يتبع الأئمةُ الأتراك «وزارةَ الدِّين» التركية (ديانِت)، بينما يتبع الأئمة البوسنيون مفتي سراييفو الأعظم، وغالباً ما يتبع الأئمة الآخرون الجوالي التي وظّفتهم.

وكشف التقرير قدرة الأئمة على توجيه الجوالي المسلمة. وهذه فكرة رددتْها مراراً السلطاتُ السويدية، وكذلك المنظمات الإسلامية التي شدّدت على أهميتها في دمج الجالية والمحافظة على السلم الاجتماعي. ولذلك حذّرت من المبالغة في أهمية الأئمة كدعاة إلى الدمج، ومن تكليفهم بأدوار يفتقرون إلى سلطة الاضطلاع بها في أوساط جواليهم، وحاججتْ بأنه لا يليق بدولة ديمقراطية محاولة استمالة منظمات دينية ينبغي اعتبارها جزءاً من المجتمع المدني:

«يتضمن الدستور السويدي، شكلاً وممارسة، قدراً كبيراً من السياسة

---

(٩) المصدر نفسه

(١٠) Erik Amnå, Pia Brundin and Göran Larsson, *Staten och imamerna: Religion, integration, autonomi, Betänkande från imamutbildningsutredningen* (The State and the Imams: Religion, Integration, and Autonomy) Report from the Imam Education Commission, SOU 2009, p. 52. <http://www.regeringen.se/sb/d/11358/a/127317>.

«الأهلية» بناء على مبدأ حرية الجمعيات، إلا أن رسم خط فاصل بين الدولة والمنظمات صعب من الناحية العملية. ومن منظور رسمي، تعمل السلطات الحكومية على استمالة ما يسمّى بالجمعيات الأهلية لغايات مختلفة. ومن منظور أدقّ، يكتنف تطورَ السياسة الأهلية الحكومية والوحدات الصغيرة خطرُ ميل الجمعيات إلى الاتكال على الدولة بشكل متزايد، وبالتالي تفقد اهتمامها بالقيم الديمقراطية أو تتعامل معها على نحو يعود بنتائج عكسية، مع أنها نالت الثناء والمنح الحكومية بسبب التزامها بها».

ويخلص التقرير إلى أن اقتراح بناء نظام تعليمي سويدي للأئمة يقترب من توجّه دقيق تخاطر فيه الدولة بإشراك المنظمات وقادتها في مهام يفتقرون إلى تفويض بأدائها في المنظمات المستقلة[١١].

حاجج التقرير أيضاً بأن أغلب المسلمين في السويد غير ملتزمين بشعائرهم الدِّينية، وأنه ينبغي أن يكون الدمج في نواحٍ أخرى في المجتمع وعبر حدود مذهبية. ولذلك أعرب عن «شكوكه في المبالَغة في التشديد على الانتماءات الدِّينية المفترَضة للأفراد». والمزّية الأخرى في التقرير هي إزالة الغموض عن الإسلام بوصفه حالة استثنائية. فهو يسوق أمثلة على التطور التاريخي لإقامة الكنائس المستقلة مؤسساتٍ تعليمية خاصة بها خارج سيطرة كنيسة الدولة السويدية، وهي عملية استغرقت وقتاً طويلاً. وخلص التقرير إلى أن التأسيس المُقَوْنَن للمنظمات الدِّينية ثمرة عمليات تاريخية تستغرق وقتاً. وأشار كذلك إلى حقيقة أن الجوالي الإسلامية تعتمد على شيوخ تلقوا تعليمهم في الخارج بقدر اعتماد الكنائس الأرثوذكسية والأرثوذكسية الشرقية والتجمعات اليهودية على رجال دين تلقوا علومهم في الخارج.

وقد تحدّث عامة من أُجريت مقابلات معهم من قادة المسلمين وأئمتهم بإيجابية عن فكرة استحداث نظام تعليمي سويدي للأئمة بشرط إجراء الدراسات المتقدمة في الفقه في معاهد إسلامية. لذلك، خلص التقرير إلى عدم وجود طلب كبير على تعليم سويدي للأئمة حالياً. كما أن اتفاق المنظمات الإسلامية على تعليم مشترك أمر مستبعد لعدم اهتمامها بإشراف أشخاص غير مسلمين على تدريس مواضيع إسلامية، وهي ترتاب في محاولات الدولة التدخل في

(١١) المصدر نفسه.

تفسيرات المنظمات للشريعة الإسلامية. والشيء المطلوب من المنظمات الإسلامية، ومن الأئمة، هو تعليم تكميلي لأئمة عاملين باللغة السويدية، وتعريفهم بالمجتمع والقانون السويديين. وشدد الأئمة أنفسهم على الحاجة إلى تعلم القانون الأسري السويدي، لأن العديد من الأئمة مخوَّلون إتمام مراسيم الزواج الرسمية.

يوجد عائق أمام استحداث نظام تعليمي للأئمة تديره الدولة لوجوب أن يكون التعليم في المدارس والجامعات الرسمية غير مذهبي بحكم القانون، وأن يكون متاحاً للطلاب من كافة الأديان، وللطلاب الذين لا يدينون بدين. وقد وبّخت السلطاتُ منذ سنين إحدى المؤسسات التي أعمل لديها، وهي مركز الدراسات اللاهوتية والدِّينية في جامعة لوند، لافتتاحها صفاً تعليمياً لطلاب كهنة وأداء صلاة جماعية، ذلك أنه ينبغي إعطاء القسم المذهبي في المقرر التعليمي للكهنة في قاعة رِعاوية تديرها الكنسية السويدية بشكل مستقل عن الدولة. وبالمثل، ينبغي إعطاء القسم المذهبي في المقرر التعليمي للأئمة ضمن مؤسسة مستقلة.

خامساً: الأئمة، والشريعة، والنظم القضائية الموازية

إحدى أشدّ القضايا إثارة للنزاع في المناقشات الأوروبية التي تتناول الإسلام اليوم هي قضية تطبيق الشريعة في الدول الأوروبية، وما يمثله ذلك من تهديد للنظم الديمقراطية والعلمانية. إن الإسلام ليس الدِّين الوحيد الذي يتضمن قانوناً شرعياً بالتأكيد. فغالباً ما يشار إلى الإسلام واليهودية والمسيحية بـ «الشرائع السماوية». لكن الإسلام يوصف غالباً في المناقشات الدائرة في أوروبا وأمريكا الشمالية بأنه شرع سماوي بامتياز. لكن غالباً ما تُنسى حقيقة أن المسيحية واليهودية واجهتا تحديات مشابهة في الدول الحديثة التي نشأت منذ القرن الثامن عشر.

سبق لي أن أعطيتُ مقرراً تعليمياً بعنوان «تطبيق الشريعة في السويد والاتحاد الأوروبي» في «مركز الدراسات الشرق أوسطية» في جامعة لوند. اختير هذا العنوان، الاستفزازي عن عمد، لإثارة انتباه الطلاب المحتملين. كما جذب قدراً من انتباه وسائل الإعلام، وسرت شائعات بأني أنوي «الدفاع عن الشريعة» والمطالبة بتطبيقها في السويد (بما في ذلك تنفيذ عقاب «الحدود»). وعندما

أجريت مقابلة مع إحدى الصحف[١٢]، أجبت بأنه مقرّر عن الشريعة، وليس مقرراً في الشريعة، أي أن الغاية منه تقديم منهاج غير مذهبي عن تطبيق القوانين الشرعية الإسلامية في أوضاع يشكل المسلمون فيها أقلية داخل دول قومية أوروبية حديثة، وليس تعليم الأئمة المستقبليين كيفية تفسير الشريعة بطريقة معيارية لتطبيقها.

قلت لطلابي، في مقدمة المقرر، إنني لن أقدم إليهم تعريفاً علمياً قطعياً للشريعة لأن إحدى نقاطي الرئيسية هي أن الشريعة مفهوم قابل للنقاش، فالأفراد والجماعات المختلفة تعني أشياء مختلفة عندما تشير إلى الشريعة.

من النقاط الأخرى ذات الصلة التي شدّدت عليها في سياق المقرر، هي المكانة الجديدة تماماً للإسلام والشريعة نتيجة لنشوء الدول الوطنية في الشرق الأوسط بعد انتهاء الاستعمار. حدث في سياق ذلك تطورات مهمة، مثل قوننة نظام الأحوال الشخصية، وطرح قوانين أوروبية في نواحٍ أخرى (ولا سيما مدوّنة نابليون في قانون العقوبات)، وبسط سيطرة الدولة على الميدان الدِّيني (مثل السيطرة على الأوقاف، وبالتالي تحويل العلماء، من الناحية الفعلية، إلى موظفين رسميين لدى الدولة، واحتكار تفسير الإسلام بإقامة مجالس إفتاء أو «هيئات رسمية لكبار العلماء»)[١٣]. يوجد أوجه شبه لافتة في المحاولات التي يقوم بها العديد من الدول الشرق الأوسطية والجهود التي تبذلها بعض الدول الأوروبية لإقامة مجالس للمسلمين بغرض تمثيل الجوالي المسلمة (والسيطرة عليها)، واستحداث نظم تعليمية وطنية للأئمة بهدف صريح هو إيجاد كادر من الأئمة المحليين الذين يدعون إلى الولاء للدولة.

من نتائج هجرة أعداد غفيرة من الشرق الأوسط وشمال أفريقيا إلى أوروبا أن النظم القضائية الأوروبية تطبّق صوراً متنوعة للشريعة الإسلامية؛ ففي بعض الحالات، كما في حالة النزاع بين زوجين، يتعيّن على المحاكم الأوروبية في أوضاع معيّنة أخذ قوانين أجنبية مستندة إلى الشريعة الإسلامية في الاعتبار ضمن

---

(١٢) «Sharia på schemat väcker ilska» (Sharia on the Schedule Raises Anger), *Sydsvenskan*, 17/3/2011, <http://www.sydsvenskan.se/lund/sharia-pa-schemat-vacker-ilska>.

(١٣) انظر مثلاً: Malika Zeghal: *Gardiens de l'islam: Les Oulémas d'Al Azhar dans l'ègypte contemporaine* (Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1996), et *Les Islamistes marocains: Le Défi à la monarchie* (Paris: Ed. la Découverte, 2005).

إطار القانون الدولي الخاص. وفي حالات أخرى، تتم معاملات الزواج والطلاق في المساجد الأوروبية من دون أن تحظى باعتراف الدولة، وهو ما أوجد ظاهرة الزيجات المترنّحة كأن تعترف الدولة بطلاق مدني من غير أن تعترف به البيئة الإسلامية والبلد الأمّ.

يحدث خلط غالباً عندما تثار نقاشات على خلفية مطالبة الممثلين المسلمين في أوروبا باعتراف رسمي بقوانين الشريعة حيال ما تعنيه الشريعة حقاً. فهل تعني حق المسلمين الأوروبيين في توزيع تركة الميت بحسب أحكام المواريث في الإسلام، التي هي في حدّ ذاتها مثار للإشكاليات لعدم مساواتها بين الذكور والإناث من ورثة الميت في توزيع تركته؟ أم أنها تعني تطبيق العقوبات المدنية؟ سأحاجج بأن هذه الازدواجية في عبارة الشريعة هي خاصّيتها الأساسية.

إذاً، ما هي انعكاسات كل ما تقدم على المسلمين في أوروبا؟ معنى ذلك أنه عندما تثار أسئلة متصلة بالشريعة، ربما تكون لها صلة بقانون أجنبي إيجابي: أعني قانون الأحوال الشخصية. لكن ربما تكون لها صلة كذلك بالشريعة الإسلامية، وهي فكرة مائعة، بحسب تفسير ممثلي المسلمين المحليين لها.

سادساً: السلطات

لا يرى الأئمة في العادة أن لديهم القدرة على تفسير القانون في أوروبا بعامة، وفي السويد بخاصة. فهم ليسوا مجتهدين يمارسون الاجتهاد والتعليل القانوني، ولا هم مفتون يصدرون الفتاوى. وهم يتبنّون، في الأغلب، نظرة مجرّدة إلى القانون الإسلامي ككيان جامد لا يتأثر بالتاريخ. وربما تخرج نصائحهم للمسلمين عن هذا القانون المتصوَّر، لكنهم لا يعتبرون ذلك إعادة تفسير للقانون، بل تكيّفاً براغماتياً مع الأوضاع السائدة. وإذا رغبوا في إيجاد مبرّرات لنصائحهم، فإنهم يميلون إلى اتباع المرجعيات في العالم الإسلامي. وفي هذا الصدد، توجد مرجعيات مختلفة وسنطلق عليها، بغرض التبسيط، المرجعيات الانعزالية، والمرجعيات التوفيقية.

ربما نعدّ في طائفة الانعزاليين الشيوخَ السلفيين الذين يعتبرون النظم القضائية العلمانية الأوروبية خارجة عن الدِّين بطبيعتها. ولذلك، فإن نصيحتهم للمسلمين تلافي التعامل مع هذه الأنظمة ولو وصل الأمر إلى عدم توثيق عمليات الزواج والطلاق. وهم يرون أن من حق الرجل الجمع بين أربع

زوجات، على الأكثر، لأن ما أباحه الله لا يحرّمه الإنسان. وهذه الفئة من الشيوخ تشجع المسلمين المقيمين في الشرق الأوسط على الميل الانعزالي ذاته أحياناً بالدعوة، مثلاً، إلى عدم توثيق الزواج (مثل الزواج العُرفي)، لأنهم يعتبرون النظم القضائية هناك مخالفة لما يعدُّونه القانون الإسلامي الحقيقي.

بالنسبة إلى التوفيقيين الذين يشكلون، في رأيي، أغلب الأئمة، ربما نجد عدداً من الشيوخ الذين يمثلون اتجاهاً إخوانياً، مع أنهم ليسوا منتسبين إلى حركة «الإخوان المسلمين» رسمياً، مثل «المجلس الإسلامي الأوروبي»، وعلى رأسه الشيخ يوسف القرضاوي. كما نجد بعض المرجعيات الشيعية، مثل آية الله محمد حسين فضل الله، المتوفى حديثاً، أو آية الله السيستاني الإيراني المقيم في العراق. وهؤلاء جميعهم يمثلون قيماً أسرية محافِظة بالنسبة إلى الأعراف السائدة في المجتمع السويدي، لكنهم يحثّون المسلمين الأوروبيين على أن ينشطوا وسط المجتمعات التي يعيشون فيها، وعلى الالتزام بقوانين الدولة. بناء على ذلك، يتوجب على المسلمين توثيق زيجاتهم لدى السلطات المدنية واحترام حظرها تعدد الزوجات. ويعتبر القرضاوي أحد مناصري فقه الأقليات، وهو تفسير للقانون الإسلامي جرى تكييفه مع أوضاع المسلمين الذين يشكّلون أقليات، ومن مميزاته تخفيف بعض الواجبات الدِّينية كتبرير فقهي لممارسات يقوم بها أصلاً العديد من الأئمة في أوروبا.

إن التعارض بين القانون الخاص السويدي والقوانين الخاصة الأجنبية لا يقتصر، بالطبع، على القوانين الخاصة المستمدَّة من النظام القضائي الإسلامي. وعملية الاندماج مع المجتمعات الأوروبية كثّفت المحاولات الرامية إلى حلّ النزاعات القضائية التي لها مضامين قانونية عابرة للحدود. لكنّ الاختلافات بين التشريعات الأوروبية المتنوعة، المتعلقة بالزواج والطلاق، هي اختلافات ثانوية نسبياً لأنها مستندة إلى تصور مسيحي لماهيّة الزواج. زد على ذلك أنه بالنظر إلى كون القضايا الأسرية الميدانَ الوحيد الذي لا تزال القوانين الإسلامية تتمتع فيه بسلطان قضائي، في أغلب الدول الإسلامية اليوم، وإن بصور محدَّثة، فإن القواعد الإسلامية لا تزال تتمتع من هذه الناحية بهالة مقدسة في نظر الكثير من المسلمين. على أن أحد أوجه الخلاف الرئيسية مع القوانين المدنية الأوروبية إباحة الشريعة الإسلامية للرجل المسلم الجمع بين أكثر من زوجة إلى أربع زوجات على الأكثر. والخلاف الرئيسي الآخر هو أن الطلاق حق يتمتع به

الرجل وحده في الأساس[١٤]. وبحسب النظام القضائي الإسلامي الكلاسيكي، يمكن للمرأة أن تطلّق زوجها برضاه فقط. وبحسب المذهب الفقهي المالكي، المنتشر في شمال أفريقيا، يجوز للقاضي تطليق المرأة باسم الزوج إذا أثبتت أن زوجها ألحق بها أذى لا يطاق. ويسعى المشرّعون المعاصرون إلى تقييد حالات استخدام الرجل هذه الامتيازات.

سابعاً: الأبعاد القانونية

بناء على ما تقدم، غالباً ما يتوجب على الزوجين المسلمَين الأوروبيَّين المتخاصمَين في قضايا زوجية التفكير في الأبعاد القانونية المختلفة، مثل مدوّنات قوانين الأحوال الشخصية في بلديهما الأصليَّين، وتفسيرات الأئمة الأوروبيين غير الرسمية للشريعة الإسلامية، والقوانين الأوروبية.

إحدى المشكلات المصاحبة لذلك ما يعرف بالزواج المترنّح، أي الزواج الذي يقرّ به نظام قضائي ولا يقرّ به نظام آخر. ونضرب على ذلك مثالاً في زوجين مصريَّين انتقلا إلى السويد، حيث تطلّق المرأةُ زوجها في محكمة سويدية، بينما يرفض الرجل القبول بهذا الطلاق. البعد **الأول** هو أنه ربما يرجع موقفه ذاك إلى عدم قبوله بالطلاق في حدّ ذاته، وربما يمتنع من الطلاق مخافة أن تأمره المحكمة المصرية بدفع صَداق زوجته، أي أنه ربما كان للطلاق قوة قضائية في السويد بخلاف مصر. ولو زارت المرأة أقاربها في مصر، ربما تسلّم السلطات الأبناء إلى الزوج، أو حتى تحتجز المرأة، لأن زوجها لم يصرّح لها بمغادرة البلاد.

البُعد **الثاني** هو المسجد السويدي، إذ ربما يعقد الزوجان قرانهما في مسجد سويدي، ويمكن أن يتم ذلك في صورتين رئيسيتين: في الصورة **الأولى**، إذا قصدا إماماً غير مخوّل بعقد القران، يكون الزواج صحيحاً من الناحية الشرعية فقط، ولا يحظى باعتراف الدولة. وهذا عمل ليس مخالفاً للقانون، لكنه يعني أن الزواج غير قائم بحسب القانون السويدي. وفي الصورة **الثانية** ربما يكون هذا الإجراء الدِّيني متمّماً لإجراء مدني بالطبع، لكن ربما يكون فيه إعراض عن الزواج المدني بالكلّية، ما يجعل هذا الزواج من دون تبعات قضائية في نظر السلطات السويدية.

---

(١٤) قانون الأحوال الشخصية التونسي استثناء بالطبع في كلتا الناحيتين.

هذه ناحية رمادية يصعب فيها التعامل مع البُعد **الثالث**، وهو النظام القضائي السويدي. فكيف سيتعامل مع رجل متزوج بأكثر من زوجة واحدة، **ولا تعترف السلطات السويدية إلا بواحدة من هذه الزيجات؟ إذا كان القانون** السويدي يحظر تعدد الزيجات، فهو يعتبر العلاقات المتعددة، خارج نطاق الزوجية، مسألة خاصة وقانونية تماماً. والمسألة الأخرى تتعلق بالقاصرات؛ ففي حين يُعتبر زواج الفتاة القاصر بالإكراه، وإن لم يكن معترَفاً به رسمياً، مساوياً لإكراهها على ممارسة علاقة جنسية، وبالتالي يستوجب العقوبة، وربما **يكون الزواج الدِّيني للمراهقين وسيلة لإضفاء شرعية ببساطة على علاقة عادية** بين مراهقين. وفي هذه الحالة، ربما يُعتبر توفيقاً براغماتياً بين المسلّمات الدِّينية والحقائق الاجتماعية في السويد، وليس مثالاً على ترتيبات متعلقة بالشرف.

لقد تبنّى أغلب الأئمة الذين تحدثتُ إليهم، موقفاً توفيقياً، حيث سعوا إلى التوفيق بين المسلّمات الدِّينية والنظام القضائي السائد. فإذا كان الإمام مخولاً إجراء مراسيم الزواج، يكون الزواج في حدّ ذاته صحيحاً من الناحية القانونية في السويد. لكن الإمام لا يملك سلطة رسمية معترَفاً بها للتفريق بين زوجين، وهي حقيقة يغفل عنها بعض الأئمة، فضلاً عن العديد من المسلمين العاديين. والنتيجة هي أن هناك أزواجاً في السويد يعتقدون أنهم مطلّقون قانوناً، لكنّ حالات الطلاق تلك لا تحظى باعتراف السلطات السويدية. ولكي يكون الطلاق نافذاً قانوناً، يتعين أن يتم من خلال السلطات السويدية. ومع أنه ليس لأئمة المساجد السويدية سلطة مجازة رسمياً تخوّلهم تطليق الأزواج، فلا يزال في وسعهم الاضطلاع بدور محوري في هذه المسألة. يمكنهم **أولاً** إضفاء شرعية دينية على طلاق مدني. وقد أخبرني بعض الأئمة أنهم يعطون بشكل روتيني المرأةَ التي طُلّقت في محكمة مدنية شهادةً تثبت وقوع الطلاق من الناحية الشرعية، ولو رفض الزوج الاعتراف به. وساند أحد الأئمة هذه الممارسة بفتوى صادرة عن هيئة الفتوى في «المجلس الإسلامي الأوروبي». ويمكنهم **ثانياً** التوسط بين النظام القضائي السويدي ونظام قضائي أجنبي. على سبيل المثال، غالباً ما تشترط السلطات اللبنانية وثيقة صادرة عن سلطة إسلامية ما لتعترف بفسخ زواج عُقد في لبنان. لذلك يتعين على المسلمين اللبنانيين التعامل مع سلطتين متوازيتين: السلطة السويدية، والسلطة اللبنانية، بواسطة سلطة إسلامية غير رسمية في السويد، أي أنه يوجد نظام قضائي موازٍ من الناحية الفعلية في

السويد، وهو وضع لا يتطلّع الممثلون المسلمون إليه بالضرورة في السويد، لكن يتعين عليهم الاطلاع على المسألة، وأداء دور الوسيط بين الزوجين المتخاصمَين والسلطات الأجنبية.

ربما لا يكون لهذا الوضع ذيول أخرى بالنسبة إلى الأزواج في ما عدا اتخاذ تدابير تكميلية لكي يكون الطلاق معترَفاً به في بلدانهم الأصلية. على أن الأطراف المتخاصمة قد تتعمّد استغلال أحد النظامين القضائيين في تعاملهم مع النظام الآخر للحصول على أفضل نتيجة ممكنة. وعلى سبيل المثال، ربما يرفض الزوج القبول بالطلاق، ويكتفي الإمام بمحاولة إقناعه أملاً بأن تؤثر مكانته الدِّينية فيه. وإذا أصرّ على الرفض، تبقى المرأة متزوجة به في نظر السلطات اللبنانية، وفي نظر أقربائهما المقيمين في السويد أيضاً. وإذا تزوجت برجل آخر، يكون الزواج نافذاً قانوناً في نظر السلطات السويدية، لكنها معرضة لخطر اعتبارها متعددة الأزواج في نظر السلطات اللبنانية التي ستعاقبها بناء على ذلك إذا زارت لبنان. من ناحية أخرى، يمكن للرجل الزواج بامرأة ثانية. عندئذٍ سيُعتبر متزوجاً قانوناً بامرأة واحدة في نظر السلطات السويدية، ومتزوجاً بامرأتين قانوناً في نظر السلطات اللبنانية. هذا الاستخدام المتعمّد للقوانين المتعارضة، والتلاعب على التناقضات التي بينها يسمى المفاضلة بين المحاكم (Forum Shopping).

ويمكن للمرأة استخدام هذه الاستراتيجيا، أيضاً، بأن تطالب مثلاً بصَداقها بعد الطلاق. ولطالما واجهت النظم القضائية الأوروبية صعوبات جمّة في ترجمة الصَّداق، أو المهر، إلى تشريع قضائي رسمي. لذلك، توجد حالات لا تقبل المحاكم السويدية بمطالبة المرأة المسلمة بصَداقها، لكنها تستطيع الحصول على اعتراف قانوني من محكمة لبنانية بالاستناد إلى وثيقة صادرة عن إمام سويدي. ونتيجة لذلك، يمكنها إرغام زوجها السابق على دفع صداقها، الذي ربما يكون مبلغاً خيالياً، عندما يزور لبنان. وقد لفت تقرير إعلامي في عام ٢٠١٢[(١٥)] الانتباه إلى حالة من هذا النوع، عندما واجه رجل لبناني، وصف نفسه بأنه غير متديّن، لكنه قبل بالزواج الإسلامي في السويد لأن أسرة زوجته اشترطت ذلك، دعوى دفع صَداق قيمته ٧٠,٠٠٠ كرون (١٠,٠٠٠

(١٥) *Sydsvenskan*, 9/6/2002.

دولار). وكانت مطلّقته قد اتصلت بالمجلس الإسلامي الأعلى في اسكندنافيا، الذي يظهر أنه هيئة محلية في مالمو برغم اسمه الطموح[١٦]. ذكر المجلس أن طلب الرجل الطلاق جعله مسؤولاً عن تبعاته، ولذلك فهو ملزَم بدفع الصَّداق المشار إليه. وأرسل المجلس وثائق بهذا المعنى إلى لبنان، واستُدعي الرجل للمثول أمام المحكمة هناك. وبحسب عدلي أبو حجّار، رئيس المجلس، الطلاق السويدي لا تعترف به السلطات اللبنانية التي، من ناحية أخرى، تعترف بالوثائق الصادرة عن المجلس، وكذلك السلطات السورية والأردنية والعراقية. وقد انتقد سياسيون سويديون أعمال المجلس واتهموه بالعمل كمحكمة موازية. كما انتقده رئيسُ المركز الإسلامي في مالمو أيضاً، قائلاً إن الممثلين المسلمين غير مكلَّفين بالعمل محامين. إن الأعمال التي يقوم بها المجلس تثير إشكاليات، منها أنه في الدول التي يعتمد فيها قانون الأحوال الشخصية على الشريعة الإسلامية، يمثّل الصَّداق ضمانة أمنية مالية للزوجة عند فسخ الزواج. إن المبلغ المالي الكبير المذكور في عقد الزواج كصَداق ربما يشكل أداة ضغط تُثني الرجل عن تطليق زوجته من دون مسوّغ مشروع، وإذا فعل يكون المبلغ بمثابة ضمانة مالية للمرأة المطلَّقة. لكن في هذه الحالة، أُرغم الرجل اللبناني الذي تكلمنا عليه، على دفع نفقة شهرية لزوجته نتيجة لطلاق مدني، وهو أمر لم يأخذه المجلس في الاعتبار. ربما رأى أن الصَّداق واجب ديني، وأن سداد المبلغ المتفَق عليه في عقد الزواج مسألة واجب تعاقدي. ومن ناحية أخرى، عندما يعمل المجلس كمحكمة موازية، فهو يملأ الفراغ بين السلطات السويدية والسلطات اللبنانية. إن هذا الحيّز الفارغ ليس صنيع نفسه، وإنما نتيجة غياب التنسيق بين السلطات السويدية والسلطات اللبنانية. كما أنه لا ينجم عن طموح المجلس بالضرورة إلى بناء نظام قضائي موازٍ ينافس النظام القضائيَ السويدي الرسمي، لكنه محاولة لملء الحيّز الفارغ بالتوسط بين النظامين القضائيَّين السويدي واللبناني.

تُبرز هذه الحقيقة الماثلة على الأرض تحديات لا رغبة للنظام القضائي السويدي وللسلطات السويدية في مواجهتها غالباً. فعندما أُحيط النائب في البرلمان عن الحزب الديمقراطي لوسيانو أستوديلّو في أثناء زيارته للمركز

(١٦) لم أسمع بهذه المؤسسة من قبل إلا في هذه القضية. ولذلك لا يمكنني استبعاد أن تكون تلك حالة فردية.

الإسلامي في مالمو بمشكلات الزيجات المترنّحة والمفاضلة بين المحاكم، خاطب البرلمانَ السويدي في استجواب عام ٢٠٠٦[١٧]، مقترحاً قانوناً يشترط على الرجال المقيمين في السويد إبراز وثيقة تُثبت أنهم ليسوا متزوجين. ستكون تلك الوثيقة مكمّلة للتحقيق المُلزم أصلاً في موانع الزواج. ردّ وزيرُ الخارجية المحافظ بأن ذلك سيضرّ بصدقية القانون السويدي لأنه يفترض الاعتراف بالقانون الأجنبي[١٨]. لذلك يتعين القول إن اقتراح أستوديلّو ليس خالياً من مضاعفات، لأنه ربما تكون علاقة لاجئ بسلطات بلده الأمّ متوترة مثلاً، وسيجد صعوبة في استصدار مثل هذه الوثيقة.

إن التزام المسلمين بقوانين غير القانون السويدي ليس ناجماً عن حميّة دينية أو حنين إلى البلد الأمّ بالضرورة، فقد يكون حاجة عملية كذلك خارجة عن إرادة الفرد. كما أن تدخّل المسلمين الممثلين في هذه المسائل ليس مدفوعاً بالضرورة بالتطلّع إلى إقامة نظام قضائي موازٍ ينافس النظامَ القضائي السويدي. ربما يكون مجرّد ردّ براغماتي على التداخل المعطِّل لعمل النظامين القضائيَّين السويدي والأجنبي. وإذا اتضح أن هذه الردود غير ملائمة أحياناً، فلا ينبغي توجيه اللوم إلى الممثلين المسلمين فقط، لأن أغلبهم هواة ليس لديهم المعرفة المناسبة بالقانون السويدي، ولا بالقوانين المدنية المعمول بها في الدول الإسلامية المتنوعة، بل قد لا يكونون ملمّين بالأحكام الشرعية الإسلامية. لكنّ هؤلاء الأفراد هم الوحيدون الذين يتصدّون لهذه القضايا. وينبغي تحميل المسؤولية بالمثل للباحثين الأكاديميين، والقضاة والسياسيين، لتغاضيهم عن هذه المسائل، أو عدم رغبتهم في التعامل معها. ربما يكون هذا الاضطراب ناجماً عن طيف ثقافة متعددة أثارته فكرة النظم القضائية المتوازية. إن وجود هذا النظام الموازي خيار انعزالي متعمَّد في بعض الحالات، لكنه على الأقل نتيجة غير مقصودة غالباً لتطورات تاريخية تشمل مناطق مختلفة. لذلك لا يكفي حثّ المسلمين في أوروبا على الاندماج بتكرار شعار «قانون واحد في دولة واحدة»، ولكن يلزم تأمّل مضامين ذلك المبدأ عندما تبقى قوانينُ الدول الأجنبية سارية على رعاياها السابقين في المهجر.

---

(١٧) الاستجواب: <http://www.riksdagen.se/Webbnav/index.aspx?nid=63&dok_id=GU10270>.

(١٨) Riksdagens protokoll, 2006/07:78, § 6, <http://www.riksdagen.se/Webbnav/index.aspx?nid=101&bet=2006/07:78>.

من الناحية التاريخية، لا يزال الوجود المسلم في السويد حديثاً نسبياً. ولا يزال الراشدون المسلمون الذين وُلدوا في الخارج يشكلون الأغلبية، مع أن بعضهم قدم في سنّ الطفولة وتلقّى تعليماً سويدياً، واللغة السويدية هي لغته الأولى. عندما شرعتُ في دراسة العلوم الإسلامية في تسعينيات القرن الماضي، كان أغلب المتحدّثين باسم المنظمات الإسلامية نسوة سويديات اعتنقن الإسلام لعدم إتقان القادة الذكور اللغة السويدية، ولعدم معرفتهم بالمجتمع السويدي. لكنّ الوضع تغيّر الآن، وهناك العديد من الأفراد الناشطين في منظمات إسلامية، وفي منظمات غير إسلامية أيضاً. كما أن في صفوف أغلب الأحزاب السياسية، الممثَّلة في البرلمان، أعضاء برلمانيون من خلفيات إسلامية (بهويات إسلامية درجاتُها متفاوتة). لكنّ الإسلام في السويد لا يزال في طور بناء المؤسسات، ويتعين على أبنائه اللحاق بطوائف مسيحية ويهودية أكثر رسوخاً منه من الناحية التاريخية. ولا تزال السلطات السويدية تسعى إلى معرفة من ينبغي التفاوض معه، بل إنها لم تلاحظ بعد الحقائقَ القانونية المعقدة للمواطنين الحاملين جنسيات مزدوجة.

تعقيب

روزماري هولس(*)

في تناولي لورقة ريكارد لاغيرفال، أرغب في تسليط الضوء على بعض النقاط تعميقاً للمناقشة.

استهلّ د. لاغيرفال ورقته بملخص نافع غني بالمعلومات عن تطور علاقات الكنيسة بالدولة في السويد، وهو يأتي في سياق تقصّيه التالي عن موقع المسلمين في السويد، وعن دور الأئمة وخلفياتهم التعليمية هناك، وعن الهيئات المتداخلة والمتضاربة، أحياناً، التي تمثّل القانون والأعراف التي تؤثر في حقوق الفرد والزواج.

وعطفاً على الملخص الاستهلالي الذي قدّمه لاغيرفال، ذُهلت من أمرين على الخصوص:

أولهما ضآلة ما أعرفه، كوني مواطنة أوروبية، عن خصائص الحالة السويدية التي اعتقدت خطأً أني أعرفها.

والثاني هو مدى فاعلية الدولة في استيعاب الدِّين، وإشراكه في «المشروع الوطني» في أثناء تكوين السويد ودفاعها عن هُويّتها القومية المميَّزة في وجه التحديات الخارجية. وفي هذا الصدد، أيضاً، ذُهلت من تحول الحصرية الدِّينية، بالتدريج، إلى تقبّل أكثر شمولاً وتسامحاً مع وجهات النظر الدِّينية الأخرى. وبالتالي، إذا كانت الهُويّة السويدية تعرَّف، إلى حد بعيد، بالبروتستانتية سابقاً، بل وبمذهب بروتستانتي بعينه، فقد باتت تُشتهر بـ «علمانيتها» وفصل الكنيسة عن الدولة لاحقاً.

(*) أستاذة الدراسات السياسية لشؤون الشرق الأوسط، جامعة «سيتي لندن».

ـ ١ ـ

للإسهاب في أولى النقاط التي أشرت إليها أعلاه، وجدتُ في ورقة لاغيرفال تذْكرةً نافعة بدور الدِّين، وبخاصة الطوائف المسيحية المختلفة، في تطور الهُويّات المنفصلة للدول التي تشكّل أوروبا. وهذا ما يصح في حالة بريطانيا أيضاً. وأذكر أنني درست، وأنا تلميذة في المدرسة، ثم طالبة في الجامعة، كيف آثر الملك هنري الثامن الانفصال عن الكنيسة الكاثوليكية ـ في القرن السادس عشر ـ ليتمكن من تطليق زوجته التي لم تُنجب له صبياً يرثه، من ناحية، وليتسنى له الزواج مرة أخرى، وليستقلّ وتستقلّ بريطانيا عن الإشراف البابوي ونفوذ روما البالغ الأثر من ناحية أخرى. لكنّ تبعات الخطوة الانفصالية التي أقدم عليها الملك هنري، تخطت إشباع حاجته إلى الزواج؛ إذْ مكنت الملك من سحب اعترافه بالكنيسة الكاثوليكية في إنكلترا، وملء خزائن الدولة. وفي سياق هذه العملية، أدت هذه الخطوة إلى إعادة توزيع الثروة، ممّا أحدث تحولات في الاقتصاد البريطاني، فضلاً عن تزويد الدولة، والملك على وجه الخصوص، بوسيلة لدخول الحرب من دون جمع الأموال من النظام الباروني ومن الطبقات الأخرى (أي دافعي الضرائب).

كما آذنت خطوة الملك هنري بمرحلة معاقبة الأعداء (الكاثوليك) وإقصائهم في الداخل، ووضعت بريطانيا في مصافّ الدول البروتستانتية الأخرى التي تنافست مع نظيراتها الكاثوليكية على السلطة والنفوذ في ما يتصل بمستقبل أوروبا. وبمرور الوقت، أصبحت بريطانيا واحدة من المجتمعات التي جسّدت ما وصفه ماكس فيبر (Max Weber) بـ «أخلاقيات العمل البروتستانتية». يستند مفهوم أخلاقيات العمل البروتستانتية برمته، الذي زاد إريك فروم في تطويره في كتابه *Escape from Freedom*، إلى فهم فحواه أنه بمجرّد التحرّر من طاعة هيئة الأساقفة، الذين جعلوا أنفسهم فيً إنكلترا سابقاً وفي بلاد أخرى وسطاء بين الفرد وخالقه، سيجد كل فرد نفسه فجأة حراً في تفسير مشيئة الله. لكنّ هؤلاء الأفراد تنازلوا، في الوقت عينه، عن تلك الحرّية باعتناق مذهب الجبرية، وبالتالي إنكار مسؤولية الفرد عن خلاصه. وقد شعر هؤلاء الأفراد، المنحرفون، بحسب رأي فروم، بأنهم مجبَرون على إثبات أنهم يستحقون دخول الجنة بأعمالهم الصالحة، وتقواهم وعملهم الدؤوب، وأنهم، في رأيهم ورأي الآخرين، في عداد «شعب الله المختار».

خلاصة القول، إن ورقة لاغيرفال ذكّرتني بمدى شمولية دور الدِّين بعامة، والدِّين المسيحي بخاصة، في تحديد من هم البريطانيون، والسويديون، وغيرهم من الأوروبيين، وكيفية تمايزهم عن الآخرين. ومن خلال جهودهم، أصبح هؤلاء الأفراد أغنياء، وطموحين، وواثقين بأنفسهم أيضاً، يغزون الأراضي الأجنبية، ويؤسسون إمبراطوريات جديدة، ويعتقدون أنهم نموذج يحتذي به الآخرون.

أريد، في هذا المقام، أن أشير إلى مدى إعجابي بما قاله لي بعض الدبلوماسيين المصريين قبل أعوام بأن الأوروبيين فشلوا في التفطن لمدى تأثير المسيحية في وجهات نظرهم الثقافية. ما أراد هؤلاء المصريون، المثقفون للغاية، إعلامي إياه هو أنه عندما يدعو الأوروبيون إلى اعتماد القوانين والممارسات الأوروبية التي أضحت شائعة الآن في الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي، فإن القيم التي يؤمنون بها ليست عالمية بقدر ما هي أوروبية.

علينا أن نشكر لإدوارد سعيد تنبيهه إيّانا إلى ظاهرة الاستشراق، حيث عزا الغربيون، أو المنتمون إلى الحضارة الغربية، إلى الآخرين سماتٍ وميولاً تعرّفهم بأنهم «آخرون»، وتميز المنتمين إلى الحضارة الغربية أيضاً كونهم مختلفين ومتفوقين وبالتالي مخوّلين قيادة العالم. وأودّ أن أشير إلى أنه برغم زوال الإمبراطوريات الأوروبية، لا يزال هناك إحساس متفشّ بأن الغرب أكثر تطوراً، من النواحي الاقتصادية والتكنولوجية والاجتماعية والسياسية، من جواره القريب الذي لا يزال يقارن نفسه به. وهنا يكمن مفتاح التصورات الغربية حيال «التطور» باعتباره عملية يتعين على «الآخرين» الكفاح ليكونوا «مثلنا». كما أن هذه المواقف والتوقّعات الأساسية تغذّي توقعات جوالي المهاجرين في الغرب.

ـ ٢ ـ

وبالانتقال إلى نقطتي **الثانية** هنا، أشير إلى أن ورقة لاغيرفال توفر تذكرة قيّمة بأن التسامح الدِّيني قيمة جديدة نسبياً في الغرب، وأنه تطوّرَ في المناطق التي تجلى فيها بأبهى صوره، انطلاقاً من سياق عديم التسامح سابقاً بدأ بإظهار أولى علامات قبوله بمجتمعات وممارسات طوائف مسيحية تشكل أقلّيات، وليس طوائف غير مسيحية، ناهيك عن قبوله بجوالٍ وممارسات إسلامية. كما أن طريقة تطور هذا التسامح كانت ثمرة اعتبارات عملية أكثر منها أيديولوجية. بناء على ذلك، أرست «المجتمعات المضيفة» تفوّق نظام ديني معيّن أولاً، واستندت شرعية

الدولة جزئياً إلى قيادة الدِّين الوطني في السويد وبريطانيا على الأقل. لكنّ الكنسية انفصلت رسمياً عن الدولة في السويد الآن، بينما لا يزال الملك في بريطانيا رأس الكنيسة الأنغليكانية.

لذلك، سواء في بريطانيا والسويد «البروتستانتيتين»، أم في إيطاليا وإسبانيا «الكاثوليكيتين»، سُمح للمذاهب والمجتمعات الدِّينية التي تشكل أقلّيات، بإقامة هيئاتها الدِّينية وممارسة شعائرها الدِّينية، بالتدريج، داخل المجتمعات المُضيفة التي باتت تساوي الهُويّة الوطنية بدين معينّ، أو بوجهة نظر عالمية معيّنة. زد على ذلك، أنه جرى التسامح مع هذه الأقلّيات بشرط خضوعها لسلطان الدولة والقانون، وبالتالي للأعراف السائدة في القضايا الأساسية المتصلة بالممارسات الاجتماعية، مثل الزواج والطلاق. وفي الحالات التي تفرض عليهم معتقداتهُم الخروج عن هذه السلطة، فهم يقومون بذلك ضمن الحدود المحظورة. وفي هذه الأثناء، سُمح لها لغايات عملية بتأسيس مدارسها الخاصة، وتدريب رجال الدِّين، من خلال عملية تطورت شيئاً فشيئاً بمرور الوقت.

النقطة الأساسية هنا، كما أكّد لاغيرفال، هي أن التغيير والتكيّف هو القاعدة، وليس الاختلاف في حدّ ذاته. ويحذّر لاغيرفال من مغبة الاعتقاد بأن المجتمعات الأوروبية المسيحية في معظمها كانت متماثلة دائماً، وترتيباتها الداخلية كانت ثابتة في مرحلة زمنية معيّنة، وأنه تعينّ على أي مهاجرين جدد بعدها الامتثال للأعراف أو البقاء منعزلين من غير أن يكونوا في الواقع جزءاً من الكيان الوطني الجامع. وعوضاً عن ذلك، يحاجج لاغيرفال، بأننا في عملية تطور وتعديل كانت مستمرّة ولا تزال. ومع ذلك، التصوّر الشائع هو أن المسلمين شديدو الاختلاف عما بات متعارفاً عليه بأنه العرف، وأنهم يتحدون في ما يبدو الهُويّةَ الوطنية، والانسجام الاجتماعي، وبالتالي ربما يصوَّرون بأنهم تهديد. لكنّ الواقع هو أن الأغلبية والأقلّيات المتنوعة شاركت في عملية تفاعل حوّلت كِلا الطرفين بالتدريج.

وبحسب لاغيرفال، هذه هي الخلفية التي ينبغي أن تؤسس لفهم قدوم أعداد متزايدة من المسلمين إلى أوروبا. إن الظاهرة التي يشكلونها على صعيد وضعية الأقلّية والاختلاف الدِّيني ليست جديدة في حدّ ذاتها. على أن هناك إحساساً بوجود أزمة وتحدّ باعتبار أنهم قدموا في البداية بأعداد كبيرة كغرباء لا يجيدون لغات المجتمعات المُضيفة في أوروبا ولا يلمّون بتراثها.

ويتساءل لاغيرفال، بطريقة مؤثرة: ماذا يعني أن يكون المرء سويدياً؟ وما هو مقدار الاختلاف الذي يمكن لمجتمع استيعابه من دون أن يتمزق أشلاءً؟

لكنّ الأقلّيات المسلمة في أوروبا ليست الوحيدة التي تشكل تحدياً لمفاهيم الأعراف السائدة. ففي النهاية، أحد وجوه العولمة إعادة اختراع النَّزعة المحلية والتمايز في المجتمعات المحلية على نحو مغاير لما يبدو أنه ذوبان الهُويّاتِ المميَّزة والتنوّعِ الثقافي الذي تمثله العولمة. وإذا كنا لا نواجه مشكلةً في الإطار الصغير، ولا فيِ إطار العولمة، فإنه في الحالة التي تتوسط الاثنين تعيش هُويّةُ الدولة حالةَ أزمة.

ـ ٣ ـ

لذلك، اسمحوا لي بالتحول إلى ظاهرة «التعددية الثقافية». أودّ القول، في سياق هذه المناقشة، إن مفهوم التعددية الثقافية لاقى تأييد عدد من الحكومات في أوروبا كوسيلة لاستيعاب الفوارق والتنوع في الداخل، وبالتالي تحاشي إمكان تمزق مجتمعاتها أشلاءً بفعل تأثيرات الهجرة الوافدة. ففي بريطانيا، كان فحوى هذا المفهوم، في البداية، تيسير تعايش المجموعات الثقافية المتمايزة، بحيث تعيش جنباً إلى جنب ضمن كيان وطني جامع يعرف بالتسامح والمواطنة المتساوية.

صُوّرت التعددية الثقافية بأنها إيجابية وتُثري المجتمع ككلّ، وهذا ما حصل فعلاً. لكن أُثيرت أسئلة عويصة عن حقوق المجموعات التي تشكل أقلّيات، ومسؤولياتها إزاء حقوق الأفراد ومسؤولياتهم. فإذا كان المراد الاحتفاء بالتنوّع وحماية الثقافات المتميزة من الذوبان والانصهار، على غرار مقاربة «البوتقة» التي ينتهجها الأمريكيون، يلزم الاشتراط على الأقلّيات مواصلة التحدث بلغاتهم المختلفة، والتمسك بفنونهم في الطهو، وبممارساتهم الثقافية، وتقاليدهم واحتفالاتهم الدِّينية وتوريثها لأطفالهم.

لكن قضى على هذا الاحتضان الرائع للتنوع في بريطانيا صدمة أحداث السابع من تموز/يوليو ٢٠٠٥ عندما نفّذ مواطنون بريطانيون سلسلة هجمات انتحارية استهدفت أشقاءهم في نظام النقل في لندن. وبين عشية وضحاها، أجرت الحكومة مراجعة شاملة لسياستها الخاصة بالتعددية الثقافية، وغيّرت القواعد السائدة. أعيد اختراع مفهوم مجتمع بريطاني «مضيف» ومتميز بات يُتوقَّع من المهاجرين الاندماج فيه عوضاً عن الإسهام فيه باسم التنوع. ولا يزال هذا

المشروع مستمراً. كما دعا وزير التعليم إلى إدخال تعديلات في المنهاج الدراسي الوطني في المدارس لزيادة حصص التاريخ البريطاني والأدب الإنكليزي. وفُرض امتحان جديد للمقيمين الذين يرغبون في الحصول على الجنسية يُثبت إلمامهم بالتاريخ البريطاني، وبالمؤسسات والقيم البريطانية، بما في ذلك القيم المتصلة بحقوق المرأة.

كما أجاب رئيس الوزراء البريطاني عندما سُئل مؤخراً، في برنامج دايفيد ليتيرمان في الولايات المتحدة، قائلاً إنه ليس في استطاعة كل مواطن بريطاني حالي الإجابة عن كل سؤال يُطرح في اختبار المواطنة.

إحدى عواقب أحداث السابع من تموز/يوليو، التي تلت أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، مسألة تحديد «قادة المسلمين» في بريطانيا الذين يمكنهم تجسيد السلوكيات الجيدة «لمجتمعاتهم» أو حتى تجويزها. وقد أدى هذا الميل إلى إنتاج حقيقي لقادة ومجتمعات لم يكن لها وجود سابقاً بأية صورة نافعة. لكن تبيّن أن «الأئمة»، الذين كان يُعتقد أنهم يتحدثون باسم تجمعاتهم، ليسوا على وئام مع الفتيان المعرّضين لخطر «تشرّب الراديكالية»، وليس لهم تأثير فيهم. والأفراد الذين تبنّوا نموذجاً مسلحاً للإسلام لم يؤدوا صلواتهم في مسجد بعينه بالضرورة. ووُجد في بعض الحالات أنهم تعرّفوا إلى مذهبهم المفضل عبر الإنترنت، كما ذكر أوليفر رْوي.

ـ ٤ ـ

يناقش لاغيرفال في ورقته كيفية تركيز عملية مشابهة في السويد على دور الأئمة كقادة يفترض أنهم يحيطون بكل من الفقه الإسلامي والقانون السويدي، وهو الأمر الذي ربما يفتقرون إليه.

يعرض علينا لاغيرفال مناقشة لها دلالات لنتائج تقرير عن حاجات الأئمة التعليمية والاستدلالية في السويد، التي هي على طرفي نقيض مع الافتراضات الشائعة بشأن خلفياتهم الوطنية والتعليمية. كما يعرّي لاغيرفال مسألة استمالة المنظمات الدِّينية بفاعلية من جانب الدولة بطريقة لا تتفق وخصائصها الديمقراطية.

وفي مسعاه إلى توصيف «القادة» و«المجتمعات» بشخص الأئمة والمنظمات الدِّينية، يبيّن لنا لاغيرفال أن الدولة دخلت حقلاً محفوفاً بالمصاعب، كما تجلّى في الحكام المستبدين العرب الذين سعوا إلى استخدام الدِّين، والعلماء ومجالس

العلماء كأدوات في خدمة حكمهم. وفي مناقشته لظاهرة «الزيجات المترنّحة»، وثّق كذلك التعقيدات المصاحبة لإدارة تعايش النظم القانونية المختلفة التي تتداخل وتتنافر عندما يتعلق الأمر بتقاليد أساسية، مثل مراسيم الزواج، وحقوق الفرد في ما يتصل بقضايا مثل قضية توزيع التركة. وفي ما يختص بهذه القضايا، أقتبس من ورقة لاغيرفال تنبيهاً إلى ضرورة التعامل مع هذه المشكلات بطريقة شاملة وجماعية وعملية للتوصل إلى حلول جديدة متفَق عليها أسوة بطريقة تعامل الدولة والكنيسة، المهيمنة سابقاً، مع إدارة تعايش الطوائف المسيحية المختلفة ضمن المجتمع ككلّ. ويقدّم إلينا لاغيرفال المفتاح للقيام بذلك عندما يشير إلى وجوب فهم الشريعة كإطار متعدد الوجوه وقابل للنقاش بطريقة إيجابية، وليس باعتبارها نظاماً جامداً عصيّاً على التغيير مهما اختلفت الأزمنة.

أرغب، أخيراً في سياق هذه المناقشة، في افتراض أن المشكلة، التي نواجهها في أوروبا وفي الوطن العربي على حدّ سواء، تكمن في نزوع الدولة، المريب، إلى التوغّل في حيّز ما يسمى المجتمع المدني، الذي يتعين أن يبقى، بحكم تكوينه، خارج مؤسسات الدولة، وقادراً على إنتاج قادة وجماعات تجيء وتروح، لكنها تشكل تحديات لولاها لفرضت الحكومات إراداتها على نحو يضرّ بالديمقراطية.

المناقشات

١ ـ هشام العوضي

أ ـ في ما يتعلق بالجدل حول أهمية توفير تعليم سويدي للأئمة والحساسية المتعلقة بأن تقوم مدارس الحكومة أو الدولة بعمل ذلك، أشير إلى وجود تجربة رائدة في مدينة كامبريدج في بريطانيا عبر كلية كامبريدج الإسلامية (Cambridge Muslim College)، وهي كلية خاصة ليست تابعة للحكومة، ويقوم على إدارتها أناس علماء معروفون للمسلمين في بريطانيا تقوم بتعليم الأئمة كل ما يمكنهم من القيام بعملهم، ويوفرون لهم مقررات تؤهلهم لفهم العُرف البريطاني، ثقافة وتاريخاً وجغرافيا. . فهي لا تعطيهم العلم الشرعي، لأنهم لديهم ذلك، وإنما تعطيهم علم الواقع وفقه الواقع.

والرائد في التجربة، كما قلت، أنها كلية خاصة، وليست حكومة، فترفع بذلك الحرج عن الطرفين: الدولة والأئمة.

ب ـ ثم إن حصر إشكاليات وتحديات المسلمين في أوروبا بالأئمة فيه اختزال لواقع معقّد، لأن الجيلين الثالث والرابع ما عاد يعتمد كليّةً على الأئمة الذين يراهم في المساجد لتلقي العلم والحصول على الفتوى، وإنما أصبح يعتمد أكثر على ما سُمي بـ «الشيخ غوغل» (Shaykh Google)، أي أنه بات يعتمد على الانترنت ومواقع التواصل الاجتماعي كـ «فيس بوك» و«تويتر»، وهذه خارج سيطرة الدولة والأئمة.

ج ـ أعتقد أن تحديات المسلمين في أوروبا وأمريكا وكندا ـ وأقصد المسلمين المُقيمين بصورة دائمة ـ هي أن يتوفر لديهم تزاوج وتناغم وتعاون بين من يطلق عليهم د. طارق رمضان: علماء النصوص (العلماء الشرعيون)، وعلماء الواقع في جميع مناحي الحياة.

٢ ـ أنطوان مسرّة

المداخلة حول الخبرة السويدية تدخلنا في صلب موضوع الدين والدولة الذي هو موضوع حقوقي يتعلق بضمان الحريات الدينية في إطار النظام العام.

أ ـ الدولة الديمقراطية كما لها وظائف دبلوماسية واقتصادية وتربوية. . . لها أيضاً وظائف حصرية في المجال الديني، وهي ثلاث:

(١) توفير **تشريعات** ضماناً للحريات الدينية في المجال العام.

(٢) توفير **قضاء** مستقل يصون حسن تطبيق هذه التشريعات.

(٣) توفير **مجال عام محايد**، حيث يستطيع كل إنسان أن يؤمن، أو لا يؤمن، أو يؤمن على طريقته، شرط عدم الإخلال بالنظام العام.

ب ـ صلب موضوع الدين والدولة في المجتمعات العربية اليوم يتعلق بالحريات الدينية وضمانتها الحقوقية في إطار النظام العام. الحاجة هي إلى العدول عربياً عن سجالات من القرون الوسطى ولوجاً في قضايا محددة إيجابية أو سلبية حول إشكالات الحريات الدينية وضماناتها الحقوقية في الممارسات وفي الاجتهادات القضائية والدستورية.

فهل نستخرج من مختلف الخبرات العربية اليوم نماذج معيارية في **حماية** الحريات الدينية؟ وهل نعمل على تحديد مفهوم **النظام العام** في الخبرات العربية؟ وهل نحدد ما هي **الحريات الدينية**؟ وما هي كل مفاعيل «لا إكراه في الدّين»؟

٣ ـ سعد الدين إبراهيم

أشكر السيد ريكار لاغيرفال ود. روز ماري هولس على الورقة والتعليق، اللذين أحسست معهما أننا دخلنا في صلب موضوع هذه الندوة، رغم أن عنوان هذه الجلسة هو عن المسلمين وجواليهم في الغرب.

وقد فعل مقدم الورقة خيراً، بدراسة حالة المسلمين في السويد خلال الستين عاماً الماضية، منذ كان عدد المسلمين لا يتجاوز ١٠ أشخاص، إلى أن نمت الجوالي المسلمة إلى ثلاثمئة ألف. وأعتقد، بكل أمانة وموضوعية، أن ديمقراطية السويد كانت ولا تزال نموذجاً لحماية حقوق المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى وحرياتهم، بما في ذلك حقوق الاعتقاد والحريات الدينية.

طبعاً، وتعتبر السويد خصوصاً، والمجتمعات الاسكندنافية عموماً، في طليعة الغرب، من حيث رعاية ودعم هذه الحقوق.

ولكن علينا نحن المسلمين والعرب أن نكفّ عن ممارسة ازدواجية المعايير عندنا، كما نطالبهم بالكفّ عن هذه الإزدواجية، وحبّذا لو جاهدنا نحن حتى يحظى كل مواطنينا، غير المسلمين، بكامل حقوق المواطنة المتساوية. كما أن الغرب قد طوَّر مفاهيمه وممارساته السياسية منذ رفض الآخر المختلف، إلى الإصرار على تذويب الآخر، إلى قبول التعددية الحضارية والثقافية، وما ينطوي عليه ذلك من المساواة في المواطنة، بحكم المولد أو الإقامة، رغم الاختلاف في الدين أو العرق. ومن ناحية ثالثة، على المسلمين والعرب أن يتأقلموا ويحترموا معايير البلدان المضيفة لهم، إذا كانوا حريصين على التمتع بحقوقهم كاملةً.

أقول قولي هذا، واستغفرَ اللهُ لي وللمسلمين في المهجر، وللعرب أجمعين.

٤ ـ محمود معروف

مع التقدير والتنويه للورقة واهميتها، أودّ أن أسجل الملاحظات التالية:

إن ما تطرقت إليه الورقة يتعلق بالمسلمين في السويد. لذلك لا بد من الأخذ بعين الاعتبار أن السويد ومعها الدول الاسكندنافية تتميّز من غيرها من الدول الأوروبية بتضاؤل الممارسات العنصرية في المجتمع، ومن طرف الدولة أيضاً، وهو المفتقد في دول أخرى، كفرنسا وإسبانيا وإيطاليا، وبلجيكا، وألمانيا، حيث تنتعش ظاهرة العنصرية بنسب متفاوتة..

إن تعبير «جالية مسلمة» تعبير غير دقيق، لأن من يعتنق الإسلام في الغرب إما مواطن أو عامل مهاجر أو لاجئ، وإذا كنا نطلق على العمال المهاجرين واللاجئين جالية لارتباطهم القانوني والثقافي والسياسي بدولهم، فإن المسلمين المواطنين إن كانوا قد أصبحوا كذلك، وهم مسلمون أو اعتنقوا الإسلام، فهم مواطنون، ومرجعيتهم وانتماؤهم هما إلى الدولة التي يحملون جنسيتها، وينتمون إليها، ويعيشون على أرضها.

إن ما أعطاه لاغيرفال من أمثلة حول الصعوبات التي يعانيها يشير إلى أن بعضهم مثل دولنا يحاول تفسير الإسلام بما يخدم مصلحته، خاصة في قضايا الطلاق والزواج أو تعدد الزوجات.

إن تنافساً ملحوظاً بين دول وحركات عربية وإسلامية بدأ يظهر تجاه المسلمين، خاصة الشباب في البلدان الغربية ـ مواطنين أو مهاجرين أو لاجئين ـ وقد أدخلهم ذلك في صراعات استنساخاً للصراعات السياسية التي تعرفها هذه الدول أو الحركات.

إن المواطن الغربي المعتنق للإسلام مواطن غربي، وعلينا دائماً تحفيزه ليمارس مواطنته ويدافع عن وطنه، ويخلص له، ويتبنى قضايا العرب والمسلمين ويدافع عنها كقضايا عادلة.

٥ ـ عبير أمنينة

إن الواقع المحيط بمسلمي أوروبا يفرض خصوصية وتحديات وقضايا مهمّة يجب طرحها للنقاش، ولا سيما بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر وارتداداتها على مسلمي أوروبا.

في تقديري، إن ما يحتاج إليه المسلمون في الغرب هو فك الاشتباك بين مفهومي إعادة الاندماج والهوية، بشكل يعيد الاعتبار للمفهوم الحقيقي لإعادة الاندماج من دون المساس بالهوية وروافدها. وهنا عندما نتحدّث عن الاندماج، فإننا نقصد به المشاركة الإيجابية في الحياة العامة، وتحمّل المسؤولية، والخروج من حالة الانعزال والانكفاء خلف كانتونات مختلفة، يتمترس خلفها مسلمو الغرب.

٦ ـ عبد الصمد بلكبير

لديّ ملاحظتان تبدوان خارج الموضوع، غير أنهما في صلبه مع ذلك:

أ ـ علاقة سكان المنطقة العربية في البلاد الاسكندنافية تعود إلى ما قبل ظهور الإسلام. وحيث إن هذا الأخير هو منتوج تلك الثقافات الدينية خصوصاً، التي كانت منتشرة في المشرق، فإنه يمكن القول إن جذور الإسلام وصلت إلى البلاد الاسكندنافية قبل القرن العشرين كثيراً.

في اللغات الاسكندنافية يوجد لا يقل عن من ١٠٠٠ كلمة ذات أصل عربي صريح. كما أن ثمة لُقى وشواهد قبور. . . تؤكد وصول الفينيقيين إلى الشمال الأوروبي الأقصى. سيكون من المفيد الحفر في ذلك التاريخ المشترك، وذلك الحوار الثقافي ـ اللغوي العريق بين الأمة العربية القديمة وشعوب البلاد الاسكندنافية.

ب ـ بالمعنى نفسه أيضاً يجب التذكير بأن جزءاً من تاريخنا المغربي يوجد

مبثوثاً في الكتابات الاستشراقية الاسكندنافية، وكل هذا عن طريق أدب الرحلات. والمعروف أن هذا النوع من الاستشراق الاسكندنافي لم يكن ذا طابع أو أهداف استعمارية، كما هو حال استشراق البلاد الاستعمارية.

لذلك سيكون من المفيد أيضاً الاهتمام ونفض الغبار عن تلك النصوص، لما فيه مصلحة إنعاش الذاكرة المشتركة، تماماً كما هو الحال بالنسبة إلى ابن فضلان الذي يعتبر المرجع الوحيد لتاريخ تلك البلدان في زمنه الوسيط.

فأرجو لذلك أن يهتم المعهد السويدي بذلك التراث الأدبي ـ التاريخي الذي يخصنا، والذي تملكونه أنتم.

٧ ـ فيوليت داغر

بالاستماع إلى الباحث والمعقبة، أجد سطحية في المعالجة واجتزاء ونظرة استعلاء، أي الانطلاق من الذات للتعرف إلى الآخر أو للحديث عنه، بينما يفترض أن يكون ذلك من منظار المستشرق الذي يتسلح بمعرفة هي مرجعيته وهو في قلبها. واليوم، مع التمعّن في بلدان لم تعُد تستقبل أو تستوعب المهاجرين، وحيث تزداد العنصرية مع سياسات تلجأ إلى استعمال المهاجر كوقود في الحملات الانتخابية، إلى جانب أزمات اقتصادية تبحث فيها الشعوب عن كبش محرقة، فأنا لا أجد إشباعاً لرغبتي في معرفة تأتيني من هذا الآخر الغربي، تُفهمني كيف يرى وما إشكاليته معي كمهاجرة إلى بلده، أكنت مسلمة أم غير ذلك. على أي حال، إذا ما أخذنا مثال فرنسا وتاريخ الهجرات المتعاقبة إليها، نجد أن الإشكالية نفسها التي نعيشها اليوم كانت موجودة مع شعوب أوروبية، وليس فقط عربية أو إسلامية أو ما شابه، بما يعني أن إشكالية جدلية العلاقة بين الذات والآخر هي الأساس المعني بالدراسة، بغضّ النّظر عن النّماذج التي نقدمها للتدليل على الإشكالية، وإن كان هناك ما يقال حول خصوصيات أو جزئيات هنا وهناك.

٨ ـ ريكارد لاغيرفال (يرد)

أشكر لكم طرحكم هذه الأسئلة والتعليقات المشوّقة، وأخصّ بالشكر د. هولس لمطالعتها الدقيقة والممتازة وتعليقاتها اللطيفة على ورقتي البحثية. أتفق معها في كون الهجرة إلى أوروبا ليست سوى ناحية واحدة فقط من عملية العولمة الأوسع مدى. وربما يكون ذلك ردّي على د. عبير أمنينة ود. فيوليت

داغر اللتين تحدّثتا جميعاً عن كراهية الأجانب التي نشهدها اليوم في أوروبا، وتساءلتا عن مدى صلتها بأحداث ١١ أيلول/ سبتمبر والهجمات الإرهابية التي وقعت في لندن ومدريد. أعتقد أنها على صلة قوية بتلك الأحداث، لأنها بثّت الرعب في نفوس الناس. لكنني أعتقد أيضاً أن قلقاً حقيقياً يساور الشعوب الأوروبية من تبعات العولمة الاقتصادية، والتنافس مع الدول الأوروبية التي يتقاضى فيها العمال أجوراً متدنّية، وانخفاض الأجور وما يعنيه ذلك بالنسبة إلى مستقبل دول الرفاهية الأوروبية. لكنّ الحضور المتعاظم للجوالي المسلمة التي تتجلى رموزها في الفتيات المحجبات والمآذن ليست سوى العلامة الأبرز على كل هذه التطورات.

أشار الشيخ راشد الغنوشي إلى أنه ليس لأوروبا تجربة تاريخية في التعددية الدينية. أودّ أن أشير إلى أن ملاحظته صحيحة إلى حدّ معينّ وحسب. فالواقع التاريخي لأوروبا تميّز بالتنوع الديني دائماً. ففيها الأقلية اليهودية بالطبع، وكذلك طوائف مسيحية متنوعة حتى قبل الإصلاح الكنسي. لكنّ العرف السائد إلى أواخر القرن السابع عشر أو مستهلّ القرن الثامن عشر هو أنه ينبغي لأوروبا أن تكون متجانسة دينياً، وموحدة ضمن كنيسة واحدة. وقد اعتُبر التنوع خروجاً عن المألوف آنذاك. ويمكن مقارنة ذلك بالطبع بالتاريخ الإسلامي حين كانت الحربُ الوضعَ المعتاد من البداية مع الأديان الأخرى، ولذلك طوّرت المذاهب الفقهية من البداية تشريعات تنظّم العلاقات بالأقليات الدينية.

يزعم الشيخ الغنّوشي كذلك أن وحدة الدولة لا تعني بالضرورة وحدة التشريع، وأنا لا أوافقه الرأي على ذلك. أنا أحاجج بأنه يتعين خضوع جميع الأفراد لقانون واحد في الدولة العصرية، لكنّ المشكلة في كيفية تطبيق هذا المبدأ. ومع ذلك، يتوافر هامش للمناورة حتى ضمن نظام قضائي موحَّد. تجدر الإشارة إلى أن محكمة التحكيم الإسلامية (Moslem Arbitration Tribunal) في إنكلترا تعمل بموجب قانون التحكيم (Arbitration Act) لعام ١٩٩٦، أسوة ببيت الدين اليهودي (الذي سبق وجودُه في صور مختلفة قبل هذا القانون بمدة طويلة). لذلك، برغم كل الاتهامات التي توجَّه إلى المحاكم الشرعية التي تطبّق قوانين متوازية، ينظّم القانونُ الإنكليزي هذه الممارسة في الواقع العملي.

نحن بحاجة إلى التعامل بجدّية مع العلاقة الدقيقة بين حقوق المجموعة وحقوق الفرد، كما ذكرت د. هولس، بمعنى أنه لا يمكن السماح لقادة مجموعة

أقلية بفرض تشريعات معيّنة على الأفراد رغماً عنهم. وينبغي اعتبار المنظمات الدينية جمعيات طوعية لها مكانتها القانونية في الحياة العامة، لكنّ قادة هذه الجمعيات لا يمثّلون غير الأعضاء الذين يتبعون هذه الجمعيات طوعاً، ولا يمثلون المجموعة بأسرها، أعني الجالية المسلمة أو اليهودية أو الأرثوذكسية السورية أو الهندوسية.

وبخصوص المجلس الأوروبي للإفتاء، فقد ذكر لي أحد الأئمة السويديين أنه يعمل بشكل روتيني بموجب فتوى صادرة عن هذه المجلس لإعطاء مبرّر شرعي لقضايا الطلاق المدنية التي ترفعها نساء مسلمات لتلافي الزيجات المترنّحة. وذكر لي آخرون أنهم يصدرون شهادات توثيق إسلامية لأحكام الطلاق المدنية من دون إشارة إلى هذه الفتوى، عوضاً عن تبريرها لأسباب عملية محضة.

أشار د. هشام العوضي إلى التجربة البريطانية للكلّية الإسلامية في جامعة كامبريدج بوصفها كلّية خاصة غايتها تعليم الأئمة البريطانيين الثقافة البريطانية. يوجد في الواقع مشروعان على الأقل لإطلاق برامج تعليمية للأئمة في السويد: **الأول** هو مدرسة كيستا الثانوية العامة، وهي أول مدرسة ثانوية للجالية المسلمة (التي تقدم نموذجاً أوروبياً شمالياً خاصاً لتعليم الراشدين)، وهي تُعطي في الوقت الحالي مقررات تعليمية باللغتين السويدية والعربية، وكذلك مقررات تكميلية للمرحلتين الإعدادية والثانوية، وهي تقترح تقديم برنامج تعليمي للأئمة. **والثاني** هو جمعية ابن رشد، وهي أول جمعية تربوية إسلامية في البلاد (وهي نموذج آخر لمنظمات معروفة في الدول الاسكندنافية تعطي في العادة أنواعاً مختلفة من المقررات التعليمية المسائية)، وقد أطلقت حواراً مع المنظمات الإسلامية للتباحث في سبل تأمين الدعم لبرنامج تعليمي للأئمة. لكنّ كِلا هذين المشروعين لم يُترجم إلى واقع ملموس إلى الآن.

أدلى د. محمود معروف بملاحظة صائبة بتساؤله عن حقيقة الأفراد الذين أشاعوا عبارة «الشتات المسلم». تشمل هذه العبارة طائفة عريضة ومتنوعة بالطبع من جماعات قادمة من دول مختلفة ومنتمية إلى طبقات اجتماعية مختلفة ومتضمنة مستويات تعليمية مختلفة. بعضهم قدم منذ مدة وجيزة، وبعضهم مقيم في أوروبا منذ عقود، بل إن بعضهم وُلد في أوروبا، لكن لا يزال يشار إليهم بـ «المهاجرين من الجيل الثاني» (يعرّف مكتب الإحصاءات الحكومي السويديُّ المهاجرَ بأنه

شخص وُلد في دولة أجنبية أو وُلد أحد أبويه على الأقل في دولة أجنبية). أودّ الإشارة إلى أن ورقتي البحثية تتناول التصوراتِ المتعلقة بالإسلام والمسلمين والمهاجرين في المجتمع السويدي بقدر ما تتناول المسلمين أنفسهم على الأقل. سبب تكريسي هذا الحيّز الكبير من بحثي للنقاشات المتمحورة حول الإسلام والمسلمين في السويد هو اعتقادي بأنها تشي بشيء عن المجتمع السويدي، أكثر مما تشي عن المسلمين في السويد.

أجرى د. سعد الدين إبراهيم مقارنات بالأقليات الدينية في الشرق الأوسط. أعتقد أن عمله مهم لأنني أرى، كما ذكرتُ في مستهلّ ورقتي البحثية، أن وضع الأقليات هو أحد المؤشرات المهمة على مستوى الديمقراطية في الدولة المعنية. وكما أشار البعض، يختلف الوضع بشدة باختلاف الدول، سواء أكانت تلك هي الدول الأوروبية، مثل بريطانيا وفرنسا، أم الدول الشرق الأوسطية. لا ريب في أن مصر وتونس ستتوصلان إلى حلول مختلفة بالتأكيد، مع أنهما ستواجهان تحديات مشابهة للتحديات التي تواجهها الدول الأوروبية لجهة رسم خط دقيق بين الاعتراف بحقوق الجماعة وبين حماية الحقوق الفردية لأفراد هذه الأقليات. وما الفُرقة التي يعانيها الأقباط سوى مثال على صعوبة تحديد حقوق جماعية.

وأشار د. عبد الصمد بلكبير إلى أهمية كتابة التاريخ بطريقة تجمع كلاً من التجارب الأوروبية والإسلامية، وتحدّث عن أدب المهجر كنقطة انطلاق. أعتقد أن اقتراحه مهم، ويذكّرني برواية **صيف في استوكهولم** للمؤلف المغربي وعالم الاجتماع الراحل عبد الكبير خطيبي الذي أذهلني في هذه الرواية التي قرأتها منذ زمن بعيد، وهو أنه ما من مرّة يتحدّث فيها بطل الرواية إلى القاطنين في استوكهولم إلا ويتم التطرّق إلى الأساطير الإسكندنافية القديمة. لقد حسبتُ في البداية أن ذلك وصف للسويد في غاية الغرابة، لأننا لا نتحدث عن الآلهة الاسكندنافية القديمة في العادة، لكني سرعان ما تنبّهت إلى أن المؤلف ربما تعمّد ذلك، كونه مفكراً في عصر ما بعد الحداثة، كنظرة استشراقية معكوسة، وانتقاد ضمني وتلاعب بالأوصاف الشرقية للمجتمعات الإسلامية.

الفصل العاشر

علاقة الدين بالدولة: حالة مصر بعد الثورة(*)

طارق البشري(**)

- ١ -

موضوع هذا البحث هو النظر في مسألة الدين والدولة في الوطن العربي، عبر حالة مصر بعد ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١، من حيث مكانة الدين وأثره في النظام المصري، وفي إطار ما هو مدرك من صعود التيار السياسي الإسلامي إلى السلطة.

والسؤال الذي ينبغي أن يطرح في البداية هو: هل أنتجت الأوضاع السياسية بعد الثورة نظامها السياسي، أم أنه نظام لا يزال في طور التخليق والإيجاد؟

والحاصل أن هذا السؤال المبدئي لم تتحدد إجابته بعد، أو بعبارة أدق لم تكتمل إجابته بعد، لأن النظام المصري، بعد الثورة، لم تكتمل ملامحه وتوازناته بعد، وإن كان يسير في هذا الطريق، وهو يتحدد عبر عملية الصراع السياسي الذي يجري الآن

(*) تعذر حضور الباحث الندوة، وقد ألقى البحث نيابةً عنه د. عبد الوهاب الأفندي، ونشرت هذه الدراسة ضمن الملف الثاني «الدين والدولة في الوطن العربي»، في: **المستقبل العربي**، السنة ٣٥، العدد ٤٠٧ (كانون الثاني/ يناير ٢٠١٣)، ص ٨٠ ـ ١٠٠.

(**) نائب رئيس مجلس الدولة سابقاً.

بين تيارات مختلفة وقوى سياسية متباينة، ونحن في مجرى الثورة، وحلقات أحداثها لا تزال موصولة. وأقصى ما نستطيع استخلاصه الآن هو أن نتبين حقيقة الأوضاع الجارية، والقوى السياسية التي تتعامل مع بعضها البعض بالصراع أحياناً، وبالجدال والمحاورة أحياناً أخرى؛ وهي القوى التي نتجت من الوضع الثوري خلال العام ونصف العام المنصرمين منذ ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١.

وأنا أكتب في هذا الموضوع، من وجهة نظري، عن الحالة المصرية؛ وهي وجهة نظر أكاد أقول إنها متبلورة في عدد من المكوّنات الفكرية المحيطة بالموضوع بالنسبة إلى الدولة المصرية وأثرها في المجتمع، وأثر الجماعة الوطنية فيها، وبالنسبة إلى الدين كمرجعية تعبّر عن الحالة الثقافية السائدة بالنسبة إلى المصريين.

وأشير إلى هذه المسألة لأن النقاط الإرشادية التي وردت في خطاب المركز بإسناد هذا الموضوع إلي، لم تكتف فيما ظننت بأن تبين حدوده، حتى لا يتداخل مع موضوعات أخرى مطروحة في الندوة، ولكنها أكاد أن أقول إنها عكست وجهة نظر عن الموضوع ذاته من حيث تمام سيطرة تيار معينّ على الدولة، ومن حيث وجهة النظر الدينية التي يتبناها. وإن الصورة في ظني من هذين الطرفين أكثر تعقيداً وتركيباً، وأكثر تداخلاً وأبعد عن الحسم في إمكان الاستنتاج غير الظني.

ـ ٢ ـ

نحن نعلم أن أية ثورة تكون عادة بحشد قواها للإطاحة بالنظام القائم، ويشارك في ذلك عادة قوى سياسية متباينة الأهداف، وقد تكون متخالفة في تشكّلها الثقافي العام أيضاً، ولكن يجمعها التصميم على إسقاط النظام القائم. والنظام المذكور يتمثل في أشخاص الحاكمين وفي التنظيمات الحاكمة، وفي تشكيلات النخب السياسية التي قام هذا النظام في إطار توازنات تقوم بينها. وإن أي نظام سياسي يتشكل، في تبلوره المستقر، من أشخاص وتنظيمات وتوازنات نخب، ويدور في إطار العلاقات بين بعضها البعض.

وإن هذه المرحلة من مراحل الثورة، الخاصة بالتقاء القوى الثورية على إسقاط النظام القائم، عادة ما تكون أسهل مما بعدها، لأن القوى التي تقوم بالثورة، وتتجمع من أجل هذا الإنجاز، تكون رغم التباينات السياسية بينها، قد تلاقت على عقيدة أن النظام المراد إسقاطه صار يقف حجرة عثرة كؤود أو حائطَ صدٍّ مانع في وجه أي تعديل أو تغيير ترى كلٌّ من هذه القوى وجوب تحققه

لصالح الجماعة السياسية ولإنجاز حاجاتها الملحّة، مع تباين هذه القوى في نظرها لصالح الجماعة ولحاجاتها الملحّة.

ومفاد أن الحراك الثوري أزاح النظام السابق لا يعني أنه حطّم جميع عناصر وجوده، وهياكله الاجتماعية والتنظيمية، ولكن يتحقق الجانب الأهم من الإزاحة بتقويض هياكل النظام، وخلخلة التوازنات والعلاقات الاجتماعية والسياسية بين أشخاصه ونخبه، حسبما كانت قائمة فيما قبل الثورة، وتكون الخلخلة بالقدر الذي يفقد النظام القدرة على السيطرة على الأوضاع السياسية.

وبهذه الإطاحة أو بهذه الخلخلة المفقدة للسيطرة يكون قد ظهر فراغ في الحكم؛ فراغ سياسي وتنظيمي، مّما يستدعي أن تحل محله قوة سياسية أو قوى أخرى، وأن القاعدة التي تكاد تكون أقرب ما يكون إلى القانون في السياسة، هي أن من أزاح النظام السابق يكون هو المرشح للحلول محله، سواء كان قوة واحدة أو قوى متعددة تشاركت في أعمال الإزاحة. ولكن الصورة في الواقع لا تقوم بهذه البساطة التي يعبّر بها هذا التعميم المجرد في ذكر القاعدة، وذلك على تفصيلات يتعينّ الإشارة إلى بعض عناصرها العامة.

إن القوة السياسية المعنية هنا يقصد بها الجماعة المنظمة، ويقصد بالتنظيم أن يكون لها القدرة على جمع المعلومات، واتخاذ قرار بشأنها فيما تواجه من أمور السياسة الجارية، وذلك في إطار ما اجتمعت عليه من فكر وأهداف، وأن لها ـ في ذات الوقت ـ من شبكات التنظيم البشري ما يمكّنها من إنفاذ هذا القرار المتخذ منها، وذلك بما يؤثر في مجرى الأحداث بالفاعلية المعتبرة، وذلك سواء بتحريك شعبي منظم، أو بتحريك تنظيمات أخرى نقابية أو اجتماعية، أو بتحريك أجهزة من أجهزة الدولة، أو بإشاعة جملة من الأوضاع تؤثر في سياسات الآخرين وتصرفاتهم بالتزكية أو التفكيك لها.

ومع تعدّد القوى المشاركة في أفعال إزاحة النظام السابق، يتعينّ تقدير حجم التأثيرات لدى كلٍّ من هذه القوى، وهذا الحجم يقاس بالنسبة إلى كلٍّ منها حسب تأثيره في أفعال الإزاحة؛ من حيث القوة السياسية المعنية شعبياً، مثل الأحزاب والجماعات، أو من حيث موضع هذه القوة السياسية من دوائر الحكم في الدولة بما يجعل لحركتها أثر فعّال في سير الأحداث، مثل الأجهزة العسكرية وغيرها، أو من حيث الأدوات التي يكون في الإمكان استخدامها للتأثير في الرأي العام وردود فعله، مثل وسائل الإعلام، أو من حيث القدرة المادية، مثل

رجال الأعمال النشطين في العمل السياسي، باستخدام ما يحوزونه من إمكانات مادية للتأثير في أيٍّ من القوى السابقة.

وإن حصيلة كلٍّ من هذه القوى السابقة في الفعل الثوري المزيح للنظام السابق يكون لها حسابها من بعد في المشاركة في النظام الجديد، وتتأثر أوضاع المشاركة، في النظام الجديد، بحسب التوازنات التي تنتج من الأحجام النسبية لكلٍّ من هذه القوى في علاقات بعضها البعض.

وثمة عنصر آخر يعقّد الصورة السابقة، وهو يرد من أن الحالة الثورية التي تفجرت في ظروف سخط شعبي عام، تكون مع الفعل الثوري للجماعات المنظمة، وتكون قد جذبت أعداداً هائلة من الجماهير غير المنظمة، وهي أعداد وأحجام جماهيرية قد تفوق كثيراً جداً قدرة القوى المنظمة التي أشعلت الثورة أو حركت أحداثها الأولى. وهي جماهير لم تأت من قنوات العمل التنظيمي، وبعضها يرد من جماعات منظمة في غير العمل السياسي، ولكنها تحولت تلقائياً مع المد الثوري إلى استخدام قنواتها التنظيمية الاجتماعية أو النقابية أو الثقافية أو الخدمية للعمل الثوري، وهؤلاء جميعاً، بحركاتهم التلقائية الحاشدة، يصبح لهم فضل كبير في إزاحة النظام السياسي المستهدف إسقاطه من قبل الثوار. ولكن هذه القوة التلقائية المضافة، مع أثرها الكبير في الإنجاز السياسي في إسقاط النظام، لا يكون في استطاعتها المشاركة في التشكيلات النظامية التي يمكن أن تتولى الحكم من بعد الثورة. وهذه الكتلة الشعبية توجب على القوى المنظمة دائماً أن تتصارع مع بعضها البعض في جذبها أو في جذب أجزاء منها لتقوى بها على القوى الأخرى في موازين المشاركة في السلطة الجديدة.

ويزيد الأمر تعقيداً، أيضاً، أن القوى المنظمة المشاركة في إزاحة الوضع السابق، تتعادل توازناتها النسبية وتختلف في علاقاتها مع بعضها البعض بعد إزاحة النظام السابق؛ ذلك أن الفعل الثوري عندما يزيح النظام القديم بأشخاصه وعلاقات نخبه، يترك فراغاً من شأنه أن يغيّر من التوازنات التي كانت قائمة بين قوى الثورة ذاتها. إن فراغ الحكم وتغير العلاقات السياسية والاجتماعية، الناتج من الفعل الثوري، من شأنه أن يغير ـ بالإضافة إلى النقصان أو التعديل ـ في مجالات القوة السياسية، بالنسبة إلى كل من قوى الثورة النظامية، فمن كان أكثر فاعلية في تحطيم قوة النظام السابق لن يكون بالضرورة الأكثر فاعلية في تحديد أوضاع النظام الجديد، ومن كان أقل فاعلية في ذلك التحطيم قد يكون أكثر تأهيلاً في تولي مراكز

في الدولة الجديدة، وهكذا فإن التوازنات بين قوى الثورة في عمليات الإزاحة للنظام السابق تختلف عن توازناتها في العمل السياسي التالي لهذه الإزاحة، بتغير الأحجام، وباختلاف الأهداف، وبتباين المؤهلات الفنية ونوع الخبرات المكتسبة.

تثير هذه التعقيدات وجوه صراع، أو بالأقل وجوه جدال واحتكاكات، بين قوى الثورة التي تشاركت في أفعال الإزاحة، وهو صراع يثور حول الأهداف المبتغاة من الثورة، وحول حصة كل من قواها في المشاركات التالية ضماناً لتحقيق الأهداف المرجوة، ولتشكيل النخب الجديدة المسيطرة والتوازنات بينها. ونكون في كل ذلك لا زلنا في إطار العملية الممتدة، وهذا الصراع الجديد يدخل فيه كل ما استجد من تعديلات، وقد يصل إلى حد التشابك بين هذه القوى، وقد يكون أكثر هدوءاً وأبطأ مسعى، ولكنه في كل الأحوال يكاد يكون حتمياً عند تعدد القوى التي شاركت في الثورة. وهذا ما عرفنا من تتابع الثورات المصرية مثلاً في تاريخها المعاصر، بدءاً من محمد علي في ١٨٠٥ إلى عرابي في ١٨٨٢ إلى الوفد ١٩١٩ إلى ثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢ إلى ما لا نزال نحياه في ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠١١.

ومشكلة هذا الصراع الناشئ عن المرحلة الثانية للثورة، أنه صراع تزداد حركته صعوبة، وتميل إلى الحدّة وطول المدة وصعوبة التوقع بفعل عوامل، منها:

ـ أن تكون قوى الثورة متقاربة في تأثيرها وفاعليتها بحيث لا يملك إحداها أو بعضها إمكان الحسم السريع في ترتيب أوضاع النظام الجديد.

ـ أن تكون قواها الذاتية والنظامية قبل الثورة، وأثناءها، ليست من التبلور والتحدد بما يساعد على إمكان الحسم الأسرع، وذلك كثيراً ما يحدث عندما يكون الحراك الشعبي التلقائي المُنْضَمّ إلى الثورة أثناء شبوبها أكبر كثيراً من حجم القوى المنظمة التي أشعلت الثورة وأطلقت شرارتها الأولى. وفي هذه الحالة يكون الكثير من القوى النظامية ليس على بيّنة من حقيقة حجمه وفاعليته السياسية الحقيقية، ولا يعرف مدى قوته الذاتية معرفة أقرب إلى التحدد الكافي لحساب مدى طموحه في المشاركة السياسية بعد مرحلة الإزاحة.

ـ ألا تكون على بيّنة مما تعدل به موقعها السياسي وقدراتها الفعلية بعد إزاحة النظام السابق، وذلك بالنسبة إلى قدرتها الذاتية وقدرة غيرها من شركائها، ومن ثم ترتبك الحسابات السياسية ويصير الصراع السياسي بين هذه القوى أقرب إلى التكهن والتقديرات الظنية البعيدة عن الحسابات الدقيقة ذات الأبعاد المقدرة،

ويصير كل من القوى المتصارعة إنما يتحسس قوته، وقوة غيره، أثناء عملية الصراع ذاتها بالتجربة والخطأ، ويفضي ذلك كله إلى شمول الموقف السياسي كله بغلالة من عدم التيقن، وعدم إمكان التقدير والتوقع والحساب.

ـ ٣ ـ

كانت مصر معبّأة بالحالة الثورية من بضع سنوات قبل حدوثها في ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠١١. وكانت النخبة الحاكمة محصورة في عدد محدود جداً من الأشخاص؛ من رئيس الجمهورية وأسرته وبعض رجال الأعمال المحيطين بهم وعدد محدود من غير رجال الدولة القابضين على أجهزة الأمن والاقتصاد. وتحولت مصر إلى مجتمع تسيطر عليه هذه القلّة القليلة جداً، تحكم سياساته، وتسيطر على ثرواته، وتفكك نظام دولته، وتهدم أسس التطور الحضاري ذاتها، وهي فئة مغلقة على ذاتها تزداد مع الأيام ضيقاً وانعزالاً وشراسة. وحرصاً منها على دوام بقائها، اتبعت سياسة التحطيم لأي تشكيل أو جهاز تنظيمي يمكن أن يتشكل فيه قرار خارج إرادتها، سواء من أجهزة المجتمع كالأحزاب أو النقابات العمالية والمهنية والجمعيات، أو من أجهزة الدولة ذاتها في غير مجال حفظ الأمن الداخلي لهذه النخبة في مواجهة الشعب. لذلك، فإن عموم السخط لم يكن يقلقها في السنوات الأخيرة، لأنها أجهزت ـ بالتفكيك ـ على أية تشكيلات تنظيمية يمكن أن يتبلور فيها قرار قابل للتنفيذ ضد مصلحتها.

وقد سبق أن كتبت في كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٠[١] ما يشير إلى هذا الوضع، وما هي الإمكانات للخروج منه، وإلى المظان التي يمكن أن يبدأ منها الحراك الثوري من خلال ما هو ممكن ومتاح في هذا الظرف الضيّق: «نحن عندما نرى ضعف الحركة الحزبية في مصر وتهافتها الواضح، فإنما يقتضي الإنصاف منا ألا نرجع ذلك إلى أوضاعها الداخلية فحسب، ويتعيّن أن نعترف أن من أسباب هذا الوهن أن السياسة المتبعة على مدى سنوات وسنوات، وخاصة في العقدين أو الثلاثة الأخيرة، قد عملت على القضاء على هذه التشكيلات الاجتماعية، إذ إن الشعب لا يعد حقيقة ملموسة إلا بالتنظيمات التي تنتظم فيها فئات وطبقات وتجمعات. والأحزاب لا تستطيع أن تكون لها حركة فاعلة في

(١) نُشِرَت مقدمة لكتاب محمد علي خير الذي صَدَرَ في هذا الوقت قبل ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير بعنوان: **الطريق إلى قصر العروبة** وهو يتعلّق باحتمالات ما بعد نهاية مدّة انتخاب حسني مبارك.

الشأن السياسي إلا من خلال صلاتها بالتجمعات الشعبية العديدة الكائنة والموجودة بين الناس، سواء كانت هذه التجمعات التنظيمية ذات وجود تقليدي مثل القبائل والطوائف، حيث توجد في بلاد لسنا منها، أو تجمعات تنظيمية حديثة مثل النقابات والاتحادات العمالية أو الفلاحية أو الرأسمالية، وبغير هذه التشكيلات لا يتحول الرأي العام السياسي إلى قوة مادية.

ثمة تنظيمات مهنية عسكرية ومدنية، وهي ذات وجود ضروري، لأن وظائفها الاجتماعية والمهنية لا يمكن أن تتحقق في الحياة الاجتماعية الجارية إلا بهذا الوجود، مثل مؤسسات الدولة المدنية والعسكرية والأمنية، وهي تنظيمات قادرة طبعاً على الحركة المهنية والوظيفية في المجال الوطني الذي رسم لنشاطها، وهي تقوم بوظائفها المتخصصة المرسومة لها بالأسلوب الرتيب المعتاد، ولا تخرج عنه ولا تتجاوزه. ولكنها في موقف حرج يحدث أو في لحظة أزمة مهددة للمجتمع يمكن لأيٍّ من هذه المؤسسات أو بعضها أن يستخدم شبكتها التنظيمية، لا في أداء وظائفها العادية المرسومة، بل في القيام بعمل تمليه الضرورة السياسية الملحّة، وتتحول هذه التنظيمات من وظائفها الرئيسية الرتيبة إلى أداة استثنائية ترى أنها ترفع شراً، أو تنقذ وطناً، وحالات ذلك معروفة في التاريخ.

وثمة تشكيلات تكاد تكون صغيرة الحجم من الناحية التنظيمية وضعيفة الأثر في الحياة السياسية الجارية، ولا يكاد يحسب لها حساب كبير في توقعات المستقبل بالنسبة إلى الأوضاع القائمة، ولكن في أحوال أزمة محدقة أو انتفاضة غير منظمة، قد تتيح لأي من هذه التنظيمات ما يمكن أن تبلور حولها حجم شعبي مؤثر في الحياة السياسية العامة، والتاريخ فيه من الأمثلة لهذه الحالات الكثير، وإن المطالعين لأحداث ثورة ١٩١٩ في مصر بصورة تفصيلية يعرفون كيف كانت الجماعات الشعبية تجتمع في تنظيمات محدودة النطاق وصغيرة الحجم، ثم لا تلبث أن تتقارب وتتجمع في تكوينات أكبر وهكذا.

وبين التصورين السابقين ما يمكن أن تثمر عنه حركة المستقبل من صور وأشكال وأساليب مستحدثة، ولا يمكن لمن يتابع الأحداث أن يتنبأ بهذه الاحتمالات، لأن حركة الحياة أغنى كثيراً مما تنحصر فيه المعارف السابقة والتجارب التي مضت، وإن الأزمات تولد طاقات لا تلبث أن تتجمع وتنحشد، ثم لا تلبث أن تبحث عن مخرج منها؛ أرأيت النبتة الصغيرة الخضراء كيف تجد طريقاً إلى الشمس والهواء رغم ما يطبق عليها من الأحجار الكثيفة.

إن المحافظين على الأمر الواقع يقاومون أي حراك يمكن أن يعارضهم، وهم في صنيعهم هذا يستخدمون خبراتهم السابقة وتجارب التاريخ، إنهم يقمعون ما يخشون من حراك يكون معارضاً لهم، ولكنهم لا يعرفون من صور وأشكال هذا الحراك إلا ما سبق حدوثه، أما ما يثمر عنه الواقع الجديد من صور وأشكال جديدة لم تكن معروفة، فهم يفاجأون بها ولا يستطيعون مواجهته في الوقت المناسب».

وقد أردت بهذا المقتطف الطويل أن أوضح صورة الوضع المأزوم الذي كانت عليه الحالة الثورية في مصر قبيل الثورة، وأنه لم يكن من حقائق الوجود الملموس ما هو مرشح ومؤهل للإنجاز الثوري المأمول، وإن التطلع كان إلى حلول مستجدة واستثنائية يتجه إليها الرجاء لتوجد بالحراك الثوري نفسه ويتفتق عنها، ولهذا الوضع أثره من بعد في مسار الثورة بعد إنجاز مرحلتها الأولى بإزاحة النظام القائم.

ـ ٤ ـ

والحاصل أن الحركة الشعبية التي فجّرت ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ كانت صاحبة السهم الأول في إسقاط نظام حسني مبارك، بدأت يوم الثورة ونمت من حيث الحشود الشعبية على نحو بالغ السرعة، فوصلت إلى ما يقدر ببضعة عشر مليوناً في المدن الرئيسية والأقاليم، بما أظهر للعيان استحقاقها للوصف الثوري، تماسكاً وانتظاماً وحشوداً وتصميماً وتنامياً في كثافتها وفي مطالبها عن إسقاط النظام.

إلا أنها لم يكن لديها القيادات التنظيمية المؤسسية التي يمكن أن تحيل الحراك الثوري إلى قوة منظمة يتولّد منها ما يمكن أن يتولى السلطة، أو يحل محل النخبة الحاكمة المزاحة. والأحزاب المعترف بها رسمياً ضعيفة؛ لم تعرف لها مساهمة كبيرة في أشكال الثورة، ولا في تحريك معتبر للثائرين، ولا في تنظيم فعّال لهم. وقد أشعل فتيل الثورة جماعات شبابية محدودة العدد، وكان الاندفاع التلقائي هو المَعين، وهو ما تحولت به شرارة الإشعال إلى لهب أحرق النظام السياسي القائم، وإن تحول الشرارة من إمكان إشعال سيجارة إلى استطاعة إشعال حريق مدمر لأبنية ومنشآت يتوقف على حجم الوقود المتاح، وكاد ألا يكون له وجود تنظيمي مؤثر إلا جماعة الإخوان المسلمين، ولكنه وجود وإن رجح الآخرين إلا أنه لم يكن بالحجم ولا بالقدرة التي تجعله يتحكم في مسار الحركة الثورية.

وكان ثمة قيادات فكرية وثقافية ثورية مشهود لها بالوطنية والكفاح،

وبخاصة خلال السنوات الست السابقة منذ سنة ٢٠٠٥، وساهمت مساهمة ذات شأن وغير مشكوك في أثرها المعتبر، وساهمت في تهيئة الحالة الثورية التي انفجرت شعبيتها الكاسحة من ٢٥ كانون الثاني/ يناير حتى ١٠ شباط/ فبراير، إلا أن هذه القيادات لم تكن ذات روابط تنظيمية قادرة على التحريك الشعبي المنظم بقرارات تتخذ وتعليمات حركية تتبع وأهداف تنفذ، فهي لم تكن قادرة على بلوغ الثورة هدفها وهي إحلال حكم جديد محل الحكم المزاح.

وكان ثمة حركات احتجاج شعبي وتحركات اجتماعية حاشدة، عرفها عمال المصالح في الكثير من أقاليم مصر ومدنها، وموظفو إدارات ومصالح وطوائف اجتماعية، وذلك مدة السنوات الست أو السبع السابقة. وهي يقدر عددها بالمئات من حركات التجمع والاحتجاج والاعتصام، وكانت تتراوح مطالبها من المطالب الاقتصادية المتعلقة بالأجور والعمالة، إلى المطالب المتعلقة بالحريات والإفراج عن المعتقلين، والمطالب الفئوية الخاصة بالمساواة. وكل ذلك نمت به ثقافة التجمع والخروج والاحتجاج حتى صارت منتشرة.

وقد أرهص ذلك للحدث الكبير، ولكن كل هذه الحركات عندما حدثت كل حركة منها، إنما حدثت بشكل متناثر ومعزول بعضها عن بعض، ولم تستطع الأحزاب القائمة أن ترتبط بها، وأن تشملها بروابط تنظيمية تمكّن من تحويل هذا الحراك الاقتصادي الاجتماعي إلى حراك سياسي لتنظيمات سياسية محدودة ولتتأهل به للحلول محل النظام الساقط في السلطة.

لذلك فإن هذه الثورة الجماهيرية الحاشدة، التي فاجأت القاصي والداني، وفاجأت صانعيها أنفسهم بحجمها الهائل، وبتناميها المطّرد، وبتحديها إرادة حسني مبارك، ووعيها المصمم على هدف الإطاحة به وبنظامه، ورغم ذكائها الجماعي في اكتشاف كل محاولات التضليل وزيف الوعود غير الحقيقية، وقدرتها على تصعيد الموقف السياسي والتمسك بأهدافها، وبحسها السلمي ومحافظتها على السلمية في مواجهة عنف السلطة، التي مارست ضدها القتل والتجريح، وتمييزها بين العدو والصديق أثناء الحراك الثوري، فهي لم تكن ذات قيادة مشتركة تعبّر عنها وتتحدث باسمها، سواء من تنظيم واحد أو من عدد متحالف من التنظيمات.

ولعلّ ذلك كان من توفيق الله سبحانه لهذه الحركة في مرحلتها الأولى، لأن عدم تبلور القيادة في أشخاص معينين، وفي زعامات وتشكيلات معروفة وسبق التعامل معها، وعدم وجود من يملك من هؤلاء اتخاذ القرار المسموع بالنسبة إلى

الجماهير، قد ساهم في شل قدرة الحكومة على أن تتصل بمن تتشخص فيهم الحركة والثورة، لتتعامل معهم بالقمع، أو بالعزل عن القواعد، أو بالتضليل بالشائعات، أو إثارة الفتن بين بعضهم البعض. وقد عُرف أن أحداً من أعضاء الحكومة بمستويات عالية تصل إلى رئيس المخابرات العامة، الذي عينّ وقتها نائباً لرئيس الجمهورية، حاول الاتصال ببعض من ظن أنهم ممثلو الحركة الثورية والتحدّث معهم، ولم تنجح مساعيه، وكان أحد أسباب ذلك أنه لم يكن لفرد ولا لعدة أفراد ولا لجماعة معيّنة أن تدّعي أنها تملك السيطرة على الحشود الثائرة، أو التأثير الفعال في حركتها.

ويبدو أن ما ساهم في إنجاح الثورة في إزاحة نظام الحكم القائم، رغم غياب القيادات والتنظيمات القادرة على السيطرة على حركة الجماهير، هو هذه القدرة التي لدى الشعوب في أن تندرج في الأزمات في حالة شعورية واحدة ينجم عنها موقف واحد، أو مواقف متجانسة، ولا سيما إذا كانت لا تعرف فروقاً ثقافية عامة آتية من الاختلافات الطائفية أو القبلية أو الإقليمية.

لكن كلّ هذا شيء، أما الشيء الآخر فهو ما يتعلق بما يأتي بعد إنجاز ما اجتمع الناس عليه من إسقاط النظام السياسي، والنظر فيمن يحلّ محلّه، وما هي السياسات التي يتعينّ اتخاذها، كما أن السلطة السياسية في الدولة هي تشكيل مؤسسي يجمع إرادات وينظّمها ويصدر قرارات ويدفع أفعالاً من خلال جماعات بشرية منظمة، وثمة قنوات لتجميع المعلومات وتشكيلات لدراسة الواقع الجاري ونظم قانونية أو عرفية لدراستها ثم إصدار القرارات بشأنها، وتوزيع مهام العمل والتنفيذ. والثورة الشعبية بغيتها في النهاية سلطة الدولة والإمساك بمؤسسة الحكم، ولا يستقيم تحقيق هذا الأمر مع وجود فراغ مؤسسي، لأن جهاز الدولة لا يحتمل الفراغ التنظيمي، ولا بد لمن يمسك به أن يكون له كيان تنظيمي. وهذا بالضبط ما لم يكن الفعل الثوري الحاصل يملك منه تنظيمات تمثل مجتمعة أو منفردة هذا الشمول الشعبي الحادث، وإن أقوى التنظيمات الشعبية الموجودة وقتها لم يكن يملك من الحجم التنظيمي الفعّال ما يجعلها قادرة على ذلك.

لذلك تقدم الجيش لملء هذا الفراغ، والجيش مؤسسة نظامية تخضع لشرعية الدولة القائمة ولقراراتها، وهي في التحليل النهائي تمثل عمود الارتكاز النهائي لأية دولة. وحركة الجيش الحاصلة أثناء الثورة كانت، في بدايتها، حركة شرعية بالنسبة إلى نظام حسني مبارك؛ فإن حكومة مبارك هي من استدعى القوات المسلحة للنزول في الشوارع لمواجهة الحركة الثورية، بعد أن عجزت الشرطة عن

هذه المواجهة، وبعد أن نزلت القوات المسلحة إلى الشوارع، وسيطرت على المدن الرئيسية بقرار شرعي صادر لها من رئيس الجمهورية حسني مبارك، ولكنها لم تنفذ المهمة المطلوبة منها، وامتنعت عن مواجهة الجماهير بالعنف. ولا يوجد في الثقافة المصرية الشعبية ما يذكر أن القوات المسلحة المصرية واجهت جماهير المصريين بالعنف، ونتج من ذلك أن الجماهير الثائرة السلمية استقبلت المصفحات بمشاعر الود، منذ نزولها إلى الشوارع، ولم يكن انضمام القوات المسلحة إلى الحركة الشعبية يستدعي تحركاً مضاداً لشرعية الدولة القائمة، لأنها هي من استدعت هذه القوات للحركة، إنما كان هذا الانضمام يأتي بموجب قرار من قيادة الجيش المتحرك بالانضمام إلى الثورة. وهذا ما حدث في ١٠ شباط/فبراير عندما اجتمع المجلس الأعلى للقوات المسلحة برئاسة القائد العام، وفي غياب قائده الأعلى حسني مبارك، وأصدر البيان رقم واحد عن حرصه على الشعب المصري ومكتسباته، وفي اليوم التالي أعلن تنحي حسني مبارك عن الرئاسة في ١١ شباط/فبراير.

وسدّت القوات المسلحة الفراغ الحادث في الحركة الثورية من الناحية التنظيمية، لأن الجيش أعلن تحقيق فعل الإزاحة للنظام، وسيطر على الحركة بوصفه المؤسسي، وصار شريكاً في الثورة لأنه وفّر بتشكله المؤسسي ما كانت القوى الثورية تفتقده وقتها.

ـ ٥ ـ

سبقت الإشارة إلى أن ثمة قاعدتين سياسيتين شبه مطّردتين، وهما: أن من يحقق الإطاحة بالنظام القديم هو من يكون مرشحاً للحكم من بعده، وأن العبرة في ذلك بالقوى السياسية المنظمة التي تكون لها تشكيلات قادرة على إصدار القرارات، وعلى الفعل التنفيذي لها. وبهذين الأساسين، يمكن النظر في أحداث ما بعد الإطاحة بنظام مبارك، لأن المشهد السياسي الذي تتابعت حلقاته، من بعد الإطاحة، يدور حول تبينّ ما هي القوة، أو القوى السياسية، التي ستتولى الحكم منفردة أو بالمشاركة.

القوة المنظمة الأولى هي قوة جهاز الدولة المصري، ويتعينّ الإشارة إلى أن هذا الجهاز كانت له مشاركاته فيما عرفت مصر من ثورات في تاريخها المعاصر، وأولها ثورة المصريين بين ١٨٠٠ و١٨٠٥، وكانت مشاركة بين الحركة الشعبية تحت قيادة أزهريين وتجاريين وفصائل من القوة العسكرية متمثلة في محمد علي،

ثم ثورة ١٨٨١ ـ ١٨٨٢ التي قامت مشاركةً بين القوات المسلحة برئاسة أحمد عرابي وجماهير مصرية عبّر عنها ما عرف بالحزب الوطني وقتها، وثورة ١٩١٩ لم تشارك فيها المؤسسة العسكرية لأن كتلتها الأساسية كانت موجودة في السودان منذ أعوام ١٨٩٦ ـ ١٨٩٩، وبقيت هناك حتى خروج الجيش المصري من السودان بإقصاء من الإنكليز في سنة ١٩٢٤؛ ولكن جهاز الدولة المصري المدني شارك في هذه الثورة بإضراب شامل له أفقد الإنكليز القدرة على السيطرة على حكومة البلاد، فسارعوا إلى الاعتراف باستقلالها عام ١٩٢٢، ثم ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢ التي تمثّلت في تحرك الجيش بزعامة جمال عبد الناصر للإطاحة بالملك، ثم ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠١١ الأخيرة، التي بدأت بفعل شعبي ثوري ثم حسمت وقائعها حركة القوات المسلحة في ١٠ شباط/فبراير، وهي ثورة هدفها الأساسي بناء التشكيلات الديمقراطية الحقيقية النزيهة المعبّرة عن الشعب المصري، فهي شعبية في بدء اشتعالها وفي هدفها، وشاركت فيها القوات المسلحة معبّرة عن جهاز الدولة المصري.

وجهاز الدولة، فيما نعرف، يقوم بنوعين من المؤسسات حسب أصل تشكيله الحديث: النوع **الأول** يتصل بالشأن السياسي من حيث تقدير المواقف واتخاذ القرارات، ويتمثل أساساً في رئاسة الجمهورية والوزراء وفي المجالس النيابية. والنوع **الثاني** يقوم، في الأساس، بوظائف مهنية بعيدة نسبياً عن التصدي المباشر للعمل السياسي، وهما، في الأساس، القوات المسلحة والقضاء. وقد قام حسني مبارك ونظامه بإضعاف أجهزة الدولة المتعلقة بغير حفظ أمن النظام الذي يرأسه، وعمل على تفكيكها؛ لأنها جميعها بُنيت في عهد جمال عبد الناصر على أساس شمولية إدارتها للمجتمع المصري بالنسبة إلى إدارة الاقتصاد والخدمات والمرافق وغيرها.

وكان حرص نظام مبارك على تغيير هذه الوظائف ونقلها إلى النشاط الخاص، لصالح النخبة الحاكمة الطفيلية، مقتضاه تفكيك روابط أجهزة الدولة، كما أن مقتضى السيطرة الفردية للحاكم على الدولة توجب على الرئيس الفرد أن يفكك كل ما هو دونه من مؤسسات العمل حتى لا تكون عنصر ضغط على إرادته الطليقة، ولتكون أسلس قياداً له. وذلك فيما عدا، طبعاً، أجهزة الأمن التي تصير تحت إشرافه المباشر هو والنخبة المرتبطة به.

لذلك صارت مؤسسات الدولة السياسية مفككة وضعيفة، والمؤسسات غير السياسية بعيدة عن النشاط السياسي، وكان أحد وسائل التعامل معها هو شغلها

بمشروعات وأعمال بعيدة عن تخصصها المهني الوظيفي. فلما انهارت دولة حسني مبارك، وأطيح معها بالمؤسسات السياسية، سواء الرئاسة أو الوزارة أو المجالس النيابية، بقيت المؤسسات غير السياسية أصلاً وهي الجيش والقضاء. وفي خلال أزمة الحكم التي تولدت مع الحراك الثوري تحول الجيش، بقيادته المهنية التقليدية، إلى العمل السياسي سداً للفراغ السياسي الحاصل كما سبقت الإشارة، وبدأنا نلمح في القضاء نزوعاً إلى التحرك السياسي من خلال الدعاوى المرفوعة أمامه.

ويلاحظ أن قيادة القوات المسلحة، التي تحركت في هذا الشأن السياسي، كانت قيادة مهنية بحتة لم تتمرس في أساليب العمل السياسي، ولم تتراكم لديها خبرات سابقة فيه، لأنه كان ممنوعاً عليها بحزم وصرامة الاشتباك في العمل السياسي ولو بإبداء الآراء فيه، وكانت تتكون من قيادات عسكرية صرفت حياتها كلّها في العمل المهني بعيداً عن الخوض في الشأن السياسي، وبلغت في مهنتها أقصى ما يصل إليه الطموح المهني من رتب وظيفية في آخر العمر المهني، وألقيت عليهم المهمة السياسية مع الثورة بغير خبرة ولا وقت لاكتساب الخبرات في مرحلة عمرية يصعب فيها أن يخوض الإنسان في التجربة والخطأ ليتعلم ما لم يسبق له الاتصال به من معارف. ومن هنا نلحظ ضعف الأداء السياسي الواضح لهذه المؤسسة عندما استلمت السلطة، بغير إعداد مسبق، حلاً لأزمة وطنية حلّت.

ـ ٦ ـ

أما **القوة المنظمة الثانية** فهي جماعة الإخوان المسلمين، وهي تمثل القوى المنظمة الأساسية في النشاط السياسي الأهلي غير الحكومي، لما لها من أبنية تنظيمية تعتبر الأقوى في مجال النشاط الأهلي في مصر، من حيث العدد، ودرجة الانضباط التنظيمي، والاتساق الثقافي السائد بين صفوفها. وقد ساهمت الجماعة في العمل الشعبي الذي شكّل الجسم الأساسي للثورة الشعبية، وهي إن لم تكن من أطلق شرارات الثورة والدعوة بالتحريك لها، إلا أنها كانت بعد ذلك ذات حراك شعبي دار بدرجة من الانضباط ينبئ عنها سلوك يجمع بين إنكار الذات، بعدم الإشارة إلى نشاطهم منسوباً إلى الجماعة، مع الاستعداد لتقديم التضحيات، فكان تشكّلهم التنظيمي خلالها يفوق أي تشكل تنظيمي لأية قوة حزبية مفردة أو جماعة سياسية أخرى.

ولكن جماعة الإخوان المسلمين في ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١، لم

تكن كما كان الوفد مثلاً في ثورة ١٩١٩. كانت قوة سياسية فعّالة بما لا يقارن معها فصيل سياسي أهلي آخر، ولكنها ليست قوة حاكمة، أي ليس لها من درجة القوة ما يمكّنها من أن تقود الثورة، أو أن يكون لها القرار الحاسم في مسيرتها وفي تزكية أي من المواقف السياسية التي تجدُّ. هي ليست مثل الوفد عام ١٩١٩ في مصر، ولا مثل «حزب المؤتمر» في الهند، أو «حزب الكومنتانغ» أو «الحزب الشيوعي في الصين» بالنسبة إلى الثورة التي حدثت في كلٍّ من هذين البلدين. فهي ليست قائدة، وليست ذات أغلبية حاكمة، وإن كانت ذات أغلبية مؤثرة لا بد أن يعمل حسابها. وهي إن استطاعت من بعد أن تصل إلى الحكم، فلا بد أن يكون ذلك بمشاركة غيرها لضمان استقرار هذا الوصول.

وفي هذا الصدد ينبغي استدعاء الخبرة التاريخية لمصر، وإدراك ما يعتبر من الخصائص من هذه الخبرة. فإن الوفد عام ١٩١٩، بوصفه تنظيماً شعبياً أهلياً، استطاع أن يكسب من مقاعد مجلس النواب، في الانتخابات الأولى التي جرت بعد الثورة بأربع سنوات في نهاية ١٩٢٣، وفقاً لدستور ونظام انتخابات أعدّه أعداء الوفد وقتها سواء الملك أو الأحرار الدستوريون، أكثر من ٩٠ بالمئة من مقاعد هذا المجلس. ومع ذلك لم تستمر حكومة الوفد في الحكم أكثر من عشرة شهور استقالت بعدها وحل مجلس النواب. وخلال ثلاثين سنة من عمر هذا الدستور في مصر حتى ١٩٥٢، جرت عشرة انتخابات، منها ستة انتخابات نزيهة حصل الوفد على الأغلبية فيها جميعاً بما لا يقل عن ٧٠ بالمئة، التي حصل عليها في ١٩٥٠، ومع ذلك لم يتح له الحكم طوال الثلاثين سنة إلا نحو سبع سنين وبضعة شهور، ولا تزيد أقصى مدة متصلة قضاها في كل مرّة على سنتين.

وهذا مثال أرجو به أن أوضح أن مراكز القوى السياسية في المجتمع ليست فقط تتمثل في الأغلبية الشعبية، ولا في التنظيم الحزبي الشعبي الواسع المنضبط، وأن القوة السياسية الفعّالة المؤثرة قد تكون مرتكزة على أجهزة الدولة وتستمد عنفوانها منها، وقد تكون متمركزة في وسائل الإعلام وأجهزته، بما يهيئ لها تأثيراً كبيراً في صياغة الرأي العام وإبراز مسائل سياسية يفيدها إثارتها أكثر من غيرها مع تشكيل وجهات النظر لدى الأغلبية غير المعنية بالشؤون السياسية، وبما يرتب ردود فعل تلقائية سابقة التجهيز، وقد تكون هذه القوة السياسية متمركزة في رجال الأعمال بما لديهم من تأثير في جمهور مرتبط بأعمالهم، فضلاً عمّا يوجهون إليه من فوائض دخولهم، ما يدعم أنشطة مؤثرة في العمل السياسي.

والحاصل أن ما أسفر عنه المقياس الانتخابي من تأييد شعبي لجماعة الإخوان المسلمين، لا يتأتّى من النظر في نتيجة الاستفتاء على التعديلات الدستورية الجارية في ١٩ آذار/مارس ٢٠١١ بعد الثورة، التي كانت تتمثل في ٧٧,٢ بالمئة للمؤيدين للتعديلات، و٢٢,٨ بالمئة للمعارضين لها، لأن هذه التعديلات كانت تتعلق فقط بأحكام دستورية تتوخى بناء مؤسسات سياسية للدولة بطريق ديمقراطي نزيه، سواء في ذلك المجلسان النيابيان أو رئاسة الجمهورية، مع ضمان نزاهة الانتخابات، وأن تنتخب جمعية تأسيسية لوضع دستور جديد للبلاد، تختار هي من المجلسين المنتخبين بطريقة ديمقراطية ولا تكون هذه الجمعية مشكلة بالتعيين من غير منتخبين. ولم يكن في الأحكام المستفتى عليها أي نص يشير، ولو من بعيد، إلى ما يتعلق بهوية الدولة، ولا بالشعارات والنداءات التي تميز التشكيلات الدعوية الإسلامية، ومن ثم فإن أغلبية ٧٧,٢ بالمئة، وإن شملت الإسلاميين، إلا أنها لم تقتصر على مؤيدي التنظيمات الدعوية الإسلامية، وليس من معيار يمكن به تحديد مدى أثرهم في هذا الاستفتاء.

إنّ ما يمكن أن يرشد إلى حجم التأييد الشعبي الذي حصلت عليه جماعة الإخوان هو انتخابات مجلس الشعب، التي جرت في تشرين الثاني/ نوفمبر وكانون الأول/ ديسمبر ٢٠١١، وكان نظام الانتخاب يجري بالقوائم الحزبية بالنسبة إلى ثلثي مقاعد كلٍّ من مجلسي الشعب والشورى، وبالانتخاب الفردي بالنسبة إلى الثلث الباقي. وقد تقدم الإخوان في هذه الانتخابات من خلال جبهة ضمت إليهم بضعة أحزاب أخرى صغيرة، وكانت النتيجة أن مجموع ما حصلت عليه هذه الجبهة من مقاعد مجلس الشعب كلها هو ٤٧ بالمئة، وللإخوان من هؤلاء ما تبلغ نسبته ٤٠ بالمئة من مجموع المقاعد، وذلك رغم أن الانتخابات جرت ولم يمض على الثورة أكثر من عشرة شهور.

والمقياس لحجم التأييد الشعبي لجماعة الإخوان هو انتخابات رئاسة الجمهورية، فإن انتخابات الجولة الأولى استوجبت إعادة الانتخاب لعدم حصول أيٍّ من المرشحين على الأغلبية المطلقة لعدد من أدلوا بأصواتهم. وإذا كان مرشح الإخوان صاحب الأغلبية النسبية الأكثر فإنها ظلت في حدود الخمسة ملايين صوت بين أربعة مرشحين تراوحت أصوات كل منهم بين ما يدور حول الخمسة ملايين والأربعة ملايين، ثم جرت الإعادة بين مرشح الجماعة د. محمد مرسي والوزير السابق الفريق أحمد شفيق، فحصل فيها د. مرسي على الأغلبية المطلقة بما لا يجاوز ٥٢ بالمئة من الأصوات، ويدور في حدود الملايين الخمسة، وكان

مجمل أصوات الناخبين الذين أدلوا بأصواتهم في الجولة الأولى من الانتخابات يبلغ نحو ٢٣,٦ مليون شخص. وقد تولى رئاسة الجمهورية بما يمكنه من استعمال سلطة الدولة في تشكيل الوزارات وغير ذلك.

ولكن يلاحظ أن منصب رئاسة الجمهورية وإن مكّن شاغله من السيطرة على السلطة في الدولة، فإن أمر السيطرة على جهاز أو أجهزة قديمة، وتتكون من تشكيلات متنوعة عسكرية وأمنية ومصالح وهيئات تتراوح في القدم والتخصص، لن تكون بسهولة أن يتولى فرد رئاسة فينصاع له الجميع وإن أظهروا الطواعية والانضباط، ولا سيما عندما يكون هذا الفرد أو الأفراد من غير تشكيلاته الأساسية التي تعودوا على التعامل معها، أو إذا كان من غير ذوي الخبرة في إدارة نوع العمل البيروقراطي المؤدى، ومن كان خارج إطار التشكل الثقافي الوظيفي المعتاد لدى العاملين بهذا الجهاز أو هذه الأجهزة، ولا سيما إن كانت مدّة رئاسته مؤقتة، أو من غير المتيقن استمرارها استمراراً معتبراً.

وخلال مطالعاتي لثورة ١٩١٩ وما بعدها في مصر، بدا لي أن أدرس مسألة جذبتني إليها طرافتها، وهي كيف تحولت الثورة إلى نظام، وما هي الآليات وأنواع الصراع التي جرت في هذا التحول. وقد ظهر أن جهاز دولة عميق الجذور والسلطات كالجهاز المصري إنما يشبه القلعة، ومن يحكم القلعة، من الناحية التنظيمية، إنما يترجّح نجاحه في حكمها وإحكام السيطرة عليها بقدر ما يكون من رجالها، وأن القلعة من خصائصها أنّ مَنْ دخلها مِن خارجها إما أن يسيطر عليها، فتدافع عنه وتحميه، وإما أن تسجنه فيصير حبيساً بها؛ وهذا ما فسّر لنا تردُّد سعد زغلول، زعيم الثورة والسياسي ورجل الدولة المخضرم، في قبول الحكم بعد أن حصل حزبه على ٩٠ بالمئة من مقاعد المجلس النيابي، ثم استقالته بعد عشرة أشهر فقط، وهو لم يصنع شيئاً خلال هذه الأشهر العشرة، وإنما كان يتصرف كما لو كان لا يزال في المعارضة فيعلن موافقته واعتراضه ومواقفه بدون أن يتخذ إجراء عملياً. والقلعة إما أن تحمي أو تحبس حسب نوع العلاقات التي تقوم بين مَنْ دخلها من رجالها. وإن أجهزة الدولة تملك مد رئيسها بالمعلومات التي يتخذ قراراته على أساسها، وهي من يملك طريقة تنفيذ قراراته، وبهذين الأمرين تكون أحاطت بالسيد الرئيس.

ولكنني أوضح أنه في حدود التوجه الإسلامي لجماعة الإخوان المسلمين، التي تولى أحد رجالها رئاسة الجمهورية، فإن النزوع الإسلامي الذي يظهر في

ممارسة رجال أجهزة الدولة لا يكون في الأساس مصدره هذه الرئاسة، لأن الثقافة السائدة في المجتمع المصري بين الغالبية الغالبة من المصريين هي ثقافة إسلامية أو أن مرجعيتها إسلامية، وهذا يظهر بوضوح من انتخابات النقابات المهنية في مصر؛ إذ إنها عندما تجري بنزاهة ترجح ذوي الاتجاه الإسلامي من بين ما يكوّن أغلبية مؤثرة من الفائزين في الانتخابات. والمهنيون فيما هو معروف هم من يكوّنون الفئة التي تمثل العمود الفقري في كل أجهزة الدولة وفي سائر التخصصات، وهم أعضاء في النقابات المهنية بنسبة مؤثرة، وإن هذه الكوادر لديها توازناتها الفكرية بين ما تمليه عليها مهنتها، وما يحوط ذلك من ثقافة عامة سائدة مستمدة من المرجعية الإسلامية.

ومن بين عناصر هذه القوة الثانية جماعات السلفيين، وهي لم تكن تؤدي دوراً سياسياً ملحوظاً قبل الثورة، ولم يلحظ لها ـ بوصفها السلفي ـ نشاط في الفترة الأولى من الثورة التي أدت إلى الإطاحة بنظام حسني مبارك، ولم يلحظ لها بدء نشاط سياسي فعّال في الشهور الأولى من الثورة، ولكنها ظهرت بوصفها قوة سياسية ذات نفوذ يجب الاعتبار به بعد ذلك. لقد كان نشاطها الأول نشاطاً دعوياً، ولكن الأوضاع السياسية والاجتماعية تؤدي أحياناً إلى أن التنظيمات التي تنشغل بشؤون اجتماعية أو ثقافية، كالجماعات الدعوية أو الصوفية أو النقابية أو غيرها، قد تلجئها الأوضاع العامة إلى أن تتحول بشبكاتها التنظيمية ورجالها من وجوه نشاطها المعتادة إلى وجوه أنشطة تستجدّ، وهنا يكون الظهور قوياً لأنه يصدر عن وجود تنظيمي سابق ذي شأن، ولكنه قد ينطوي على الكثير من التردد في الاستجابة لأنواع العمل الجديد بسبب الجدّة، وقلة الخبرة في المجال المستحدث، وهذا ما كان من الجماعات السلفية، وأظهرها الآن «حزب النور» و«الجماعة الإسلامية» و«الجهاد» وغيرها من التنظيمات.

وإن ما أتاح للجماعات السلفية أن تظهر سياسياً وتقوى نسبياً هو تأخر إجراء انتخابات مجلس الشعب عن موعدها الذي كان شبه محدد في حزيران/ يونيو ٢٠١١، فتراخت الانتخابات حتى تشرين الثاني/ نوفمبر وكانون الأول/ ديسمبر التالي؛ فهذه الفترة أتاحت فرصة من الزمن لتحول السلفية الدعوية إلى النشاط السياسي، فكسب السلفيون في هذه الانتخابات نحو ٢٥ بالمئة من المقاعد في مجلس الشعب، وأكسبهم هذا الفوز عزوتهم السياسية فيما بعد.

ولكن يلاحظ أن الحراك السلفي السياسي ليس متجانس الأنشطة والمواقف،

وهو يتسم بقلّة خبرة في المجال السياسي إلا من جماعات وشخصيات لا تمثل الطابع الغالب والمستمر له، وتتراوح المواقف السياسية بين العديد من التنوعات، وقد انعكس ذلك في انتخابات رئاسة الجمهورية؛ إذ توزع التأييد الانتخابي بين عدد من المرشحين المتنافسين، مما أضعف من عزوتهم الانتخابية، وخصم من بعضها البعض، وهي إن كان لها قوة حشد سريع، فإن التنظيم المنضبط الذي يمكن من العمل الدائب طويل المدى لم يختبر بعد.

وخلاصة ذلك كله أن هذه القوة الثانية ليست بالحجم والإمكانات التي تمكّنها، منفردة، من قيادة حركة المجتمع ودولته، وإن كان لها من الأثر القوي الفعّال ما يتعينّ أن يكون في التقدير في إطار المشاركة الفعالة المؤثرة، وإنها ذات خبرات دعوية أكثر منها سياسية، كما أن قوة القيادة العسكرية ذات خبرات مهنية أكثر منها سياسية، وإن هذا النقص في الخبرة السياسية سبّب قدراً من الارتباك في الحسابات السياسية. وما يكشف عن هذا المفاد أنه بعد انتخابات مجلس الشعب عملت هذه القوة على إسقاط الوزارة القائمة فلم تنجح، وبعد حكم المحكمة الدستورية الصادر في ١٤ حزيران/ يونيو ٢٠١٢، بما أفاد حل مجلس الشعب، عمل الرئيس المنتخب على عودة المجلس ودعاه إلى الانعقاد فلم يتم، وإن الصراع السياسي لا يزال دائراً بين القوتين المذكورتين الأولى والثانية، ووجه خطأ كل منهما، أنها تحاول أن تستبد بالسلطة من دون الأخرى، فلا تلبث أن تعرف أن ذلك ليس في مقدورها فتعاود الكَرَّة من جديد.

ـ ٧ ـ

أما **القوة الثالثة** فهي المسماة **القوة الليبرالية**، وهي تتشكل من التنظيمات الحزبية والشخصيات السياسية المستقلة التي خرجت من مرحلة حسني مبارك ضامرة من الناحية الشعبية، بدليل أن نشاطها السياسي المعارض والعالي الصوت لم يؤد بها إلى تشكيلات تنظيمية جماهيرية، وحتى بعد أن تصاعد المد الثوري من ٢٠٠٥، رغم أن حركات الاحتجاج الشعبي تعالت وصارت شديدة الكثافة من هذا التاريخ، وكان ذلك يشكّل فرصة للأحزاب والتجمعات السياسية لسرعة بناء تنظيماتها بقدرة على الحراك الشعبي المنظم.

هذه الأحزاب والشخصيات تتكوّن من نخب ثقافية واجتماعية لم يسمح لها في العهد الماضي بتنمية صلاتها الجماهيرية، فاقتصر نشاط هذه النخب على

الإعلام الذي كان متاحاً بدون العمل التنظيمي الشعبي، وقد عظم نشاطها في الإعلام وفي المؤتمرات السياسية والتجمعات النخبوية، وعظمت قدراتها السياسية في الرؤية للأحداث والتعليق عليها، وكشف عورات النظام القائم، وأسهمت مساهمة جد حقيقية في التمهيد لثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير، ولكن افتقدت الغالبية الغالبة من عناصرها خبرات العمل الجماهيري والتنظيمي.

وإن ضمور النشاط التنظيمي شكّل ضعفاً في القدرة على تحريك الجماهير في صدد المعارك الانتخابية عندما سنحت الفرصة لهذا النوع من النشاط بعد الثورة. وكان ثمة ضمان أكيد لنزاهة العملية الانتخابية، وقد مورست فعلاً هذه النزاهة، سواء في انتخابات المجالس النيابية أو في انتخابات رئاسة الجمهورية، ولذلك فهم في معالجتهم للشأن الانتخابي بعد الثورة طالبوا بما أضرّ بهم سياسياً؛ طالبوا بتأجيل الانتخابات لمجلس الشعب ليستعدوا تنظيمياً، ولكن لم يتح لهم الاستعداد للنمو الجماهيري بهذا التأجيل، واستفاد من التأجيل التيار السلفي؛ إذ أتاحت له فسحة الوقت أن يتحول بتنظيماته وصلاته الجماهيرية إلى النشاط السياسي، وكان ذلك خصماً من حساب التيار الليبرالي فيما يظهر.

كما أن التجمعات الليبرالية طالبت، وألحّت في الطلب، بأن تكون الانتخابات بالقوائم الحزبية، وضغطت في ذلك ضغطاً شديداً حتى ووفق على ذلك في ثلثي مقاعد مجلسي الشعب والشورى، وذلك رغم أن الانتخابات بالقائمة تحتاج إلى قوى حزبية تنظيمية قليلة العدد، كبيرة الحجم، وذات انتشار لدى الجماهير بأسمائها وقياداتها وبرامجها ومواقفها السابقة؛ وهي أوضاع لم تكن توافرت بعد للأحزاب القديمة بعد أن انفك عنها ضغط النظام السابق بسقوطه، ولم تكن توافرت، من باب أولى، للأحزاب الجديدة الناشئة بعد الثورة. وكان أكثر من استفاد من انتخابات القائمة هو الاتجاه السلفي لسابق صلاته الشعبية في مجال الدعوة، ولحركته السابقة النشيطة في الأحياء الشعبية والمساجد؛ ودليل ذلك أن السلفيين حصلوا في انتخابات مجلس الشعب على نحو ١٥ بالمئة من مقاعد الثلث الفردي، وحصلوا على نحو ٢٩ بالمئة من مقاعد الثلثين المنتخبين بالقوائم.

إن قوة التيار الليبرالي تظهر في مساهمته الكبيرة في صياغة الرأي العام غير المنظم عن طريق سيطرته على الإعلام، وهي سيطرة تكاد تكون غالبة، ولها تأثيرها لا في الرأي العام غير المنظم، فقط، ولكن في دوائر اتخاذ القرار في داخل أجهزة الدولة. وإن ما يملك من قدرات ثقافية سياسية مع نفوذه الكبير في

وسائل الإعلام المرئية والمقروءة والمسموعة تمنحه هذه القدرة على انتشار رؤيته في تصوير الأحداث وصناعتها، وترتيب أولويات المسائل التي تثار والمطالب التي تُبْدَى، وكل ذلك له أثره في صياغة ردود الفعل في الساحة السياسية، وإن أثره يقوى بقدر قيام الخلاف بين القوتين الأخريين.

وإن أثر هذا الاتجاه، بوصفه قوة سياسية تفتقد الأبنية التنظيمية ذات الوزن، إنما يتيح له لا أن يكون قوة مستقلة تسعى إلى الحكم بتشكيلاتها التنظيمية، ولكن أن يكون له دور في الانحياز إلى أي من القوتين السابقتين، ويكون له أثره المعتبر في تقوية من ينحاز إليه، وإضعاف من ينحاز ضده، ولا سيّما أن القوتين الأخريين لكل منهما وجوه ضعفها وتردداتها مع نقص الخبرة، ولا تملك إحداهما إزاء الأخرى أغلبية نسبية محسومة، ولا سيما أن الجماهير غير المنظمة ذات حجم كبير جداً، وهو يؤثر في تردداته في موازين القوى. وهذا ما يفسّر لنا ظاهرة «ميدان التحرير» التي استفاد منها التيار الليبرالي لما تضمّه من جماهير غير منظّمة، وتجتمع بالتجييش والاعتياد والتعبئة الإعلامية.

على أن وجه الضعف الملازم للتيار الليبرالي أنه لعدم وجود كنايات تنظيمية ذات ثقل فيه، فإن مواقف أحزابه وجماعاته وشخصياته تتنوع وتتعدل، بحيث إنه لا يمكن القول بأنه يمثّل قوة واحدة، وإن هذا التنوع في المواقف في داخله قد يؤدي إلى وقوف بعض قواه ضد بعضها الآخر مّما يخصم من قوته الإجمالية المفترضة.

ويدعم هذا التيار وسائل الإعلام ذائعة الانتشار، ولا سيما ما كان منها ذا توجه سياسي وذا موقف من الصراعات السياسية الدائرة. والحاصل أن الإعلام في مصر، منذ جرى الإفساح للمشروعات الخاصة فيه، قد سيطر على أهم منابره مجموعة محددة من رجال الأعمال، وهم رجال أعمال من ذات النوع الذي كوّن ثرواته وضخّمها في عهد حسني مبارك، اعتماداً على صلاتهم بنخبة الحكم وقتها. وهي تعتمد في تركيم الثروة لا على المشروعات الإنتاجية في الزراعة أو الصناعة أو الخدمات، ولكنها تعتمد أساساً على قروض البنوك وشراء أراضي البناء من الدولة، ووجهت رؤوس أموالها إلى بناء العقارات، وتجارة الاستهلاك، وخصخصة ما تخصخص من مرافق كالاتصالات، وكان إنشاء أغلبهم لوسائل الإعلام دافعه الكسب المادي، والضغط من خلال النشاط الإعلامي على حكومة مبارك للحصول على المزيد من المزايا.

ونحن نعلم أن رجل الأعمال نجيب ساويرس شارك رجل الأعمال صلاح

دياب في إصدار صحيفة **المصري اليوم**، وأنشأ قنوات (O.T.V.) التلفزيونية، وذلك منذ سنة ٢٠٠٤ و٢٠٠٥، فضلاً عن أنه مؤسس حزب «المصريون الأحرار» الذي أنشئ بعد الثورة بدون أن يكون عضواً به. وهناك قنوات الإذاعة السمعية البصرية (C.B.C.) التي يملكها رجل الأعمال محمد الأمين، الذي أنشأ من بعد صحيفة **الوطن**، وثمة رجل الأعمال وليد مصطفى الذي يدير الموقع الإلكتروني «اليوم السابع»، ويصدر صحيفة بذات الاسم، ويقال: إن له علاقة عضوية برجل الأعمال حسين سالم، الذي كان على صلة وثيقة بحسني مبارك وصفوت الشريف وهكذا[٢].

وقد نجح التيار الليبرالي أيّما نجاح، خلال فترة الثورة في أن يصرف انتباه الرأي العام المصري عن قضايا أساسية ملحّة، وهي قضايا السياسات التي يجب أن تتبع بعد الثورة، من حيث السعي إلى استرداد مصر إرادتها الذاتية المعبّرة عن الصالح الوطني لها في شؤون السياسة الخارجية والعربية، وأن تسترد هذه الإرادة في شؤون بنائها الداخلي المستقل، باتباع سياسات اقتصادية واجتماعية تتبع مشروع تنمية اقتصادي يستهدف السعي إلى زيادة الإنتاج في كل مجالاته، وتتبع سياسة للتوازن الطيب في توزيع الدخل ومراعاة العدالة الاجتماعية.

صرف الإعلام الرأي العام عن هذه المسائل جميعها ليركز على قضية واحدة تتعلق بهوية الدولة المصرية، وهل تكون دينية أم مدنية؟، رغم أنه كان الواجب الأول علينا جميعاً أن نركز على المسائل السابقة التي تتعلق بمستقبل مصر. أما مسألة الهوية فإن مصر لا تكتشف هويتها اليوم، والهوية أمر لا نختاره، ولكنه يرجع إلى جماع التركيب الثقافي السائد في المجتمع.

وإن التيار الليبرالي إن لم تكن له قوة تنظيمية تمكّنه من الاستقلال عن غيره، فإن له من عمق الثقافة السياسية التي يحملها، ومن مواقف الغالب من عناصره الثقافية، ومن نفوذه في المجتمع وخبراته في التأثير في الرأي العام، ما يجعله يعتبر القوة الثالثة التي أسفرت عنها ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير، ويتعين أن يراعي مشاركته في صيغة بناء المستقبل.

ونخلص من ذلك إلى أن التيار الإسلامي الممثل للقوة الثانية، وهو موضوع هذا البحث في الأساس ـ ليس منفرداً في الساحة المصرية بالنسبة إلى مسألة

---

(٢) رجب الباسل، في: صحيفة **الحرية والعدالة**، ١٩/ ٥/ ٢٠١٢.

الدولة والسيطرة عليها، ولا بالنسبة إلى تحديد المستقبل المصري، وإنه قوة ليست قائدة ولا حاكمة، ولكنها قوة ذات أثر فعّال ينبغي أن يكون لها الإسهام الذي تستحقه في صياغة المستقبل الوطني والثقافي والاجتماعي، وذلك ما دمنا نسعى إلى بناء مجتمع على أسس من التنظيم الديمقراطي الحقيقي، وأن المشاركة الفعّالة هي ما يتعين أن تكون المعيار الجامع للقوى المصرية، لكي يقوى بعضها ببعض، لا لينفي بعضُها بعضَها الآخر.

ـ ٨ ـ

ننتقل إلى مسألة أخرى مطلوب الإشارة إليها، وهي أنه ليس من الممكن لأي من القوى السابق الإشارة إليها، التي تفتق عنها الوضع بعد الثورة، وليس لأيٍّ منها أن ينفرد بالسلطة أو يعتبر أنه وحده العنصر الحاسم في إعادة بنائها أو في تقرير سياساتها، وأنه لا بد من المشاركة، وهو ما إخال أن سيسفر عنه الصراع الحالي في المدى الزمني القريب؛ لا بالتغلب، ولكن بطريق أن تعدل كل قوة من ذاتها وأوضاعها بما يسمح بحصول هذه المشاركة. وإذا كان هذا هكذا، فإنه يتعيّن عرض المسألة التي أحدثت الانقسام الفكري الخطير في مصر على مدى شهور الثورة الماضية، وهي مسألة هوية الدولة وهل هي مدنية أم دينية، وهي مسألة إنما تحلّ بمراعاة وجوب التشارك بين هذه القوى أو بين أقسام من كل منها، وهي قوة جهاز الدولة المؤسسي وقوة الحركة الإسلامية وقوة الأحزاب وجماعات المثقفين الذين يعرفون أنفسهم باسم التيار الليبرالي أو المدني.

ولكي ندرك المشكلة التي عانتها وتعانيها ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير من هذه المسألة، يتعيّن ذكر أن الثورة تقوم بالإطاحة بنظام يسد الطريق أمام السعي إلى الاستجابة للتحديات الواقعية التي تواجه الأمة والمجتمع، ويمتنع عن تقرير السياسات المناسبة لذلك وتنفيذها، ويحقق ما تصبو إليه الجماعة الوطنية من حلول لمشاكلها. وهي في ذلك تركّز على ما يمكن من الإصلاحات أن يعتبر الحلقة الأساسية أو القاطرة التي تقود إلى حل المشاكل المحدقة بالمجال السياسي والاجتماعي.

وقد كانت هذه الحلقة الأساسية في مصر هي مسألة الديمقراطية، لأن كل ما استشرى في المجتمع المصري من سلبيات وانتكاسات وفساد، كان عن طريق الحكم الاستبدادي الفردي، والديمقراطية نظام للحكم وأسلوب لإدارة المجتمع بطريقة تقود إلى ما يرنو إليه من إصلاح ونهوض وعدالة واستقلال. وإن

الديمقراطية تصير شعاراً أجوف إذا لم ترتبط وتوظف لخدمة حل المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي يعانيها المجتمع؛ لأنها تفيد، في النهاية، أن يكون الحكم معبّراً عن إرادة المواطنين، ويستحيل تصور هذا التعبير إلا أن يكون مناسباً لمصالح الشعب في الاستقلال والنهوض وإشاعة القدر المناسب من العدالة الاجتماعية التي تحفظ التوازن بين طبقات الشعب؛ فالديمقراطية يتعينّ أن تحتوي هذه الأحداث في صورها العينية وفي برامجها الواقعية وإلا فقدت وظيفتها.

والحاصل فيما يمكن تلخيصه في كلمات قليلة، أن المسائل الملحّة في السياسات المصرية التي تستوجب المعالجة؛ **المسألة الأولى**، تحرير الإرادة الوطنية المصرية في سياساتها الخارجية والداخلية من الضغوط الأمريكية والإسرائيلية، وهذا الأمر (في الظروف التي أدى إليها نظام حسني مبارك) لا يتأتى إلا بتحقيق سياسات اقتصادية تؤدي إلى السعي إلى الاعتماد الذاتي على الإنتاج المحلي بقدر ما تطيقه الموارد والإمكانات بالنسبة إلى المواد الغذائية والدواء؛ و**المسألة الثانية**، هي إعادة ترميم وإصلاح جهاز إدارة الدولة لردّه إلى فاعليته السابقة، بعد أن اتّبع حسني مبارك معه سياسات التفكيك والإضعاف والإفساد؛ وذلك لأنه الجهاز الأساسي الذي يعتمد عليه المجتمع المصري في إدارة شؤون الخدمة المرفقية ورسم سياسات التنمية؛ و**المسألة الثالثة**، هي دعم وتقوية ما يتعلق بحل المشكلات الخاصة بتنظيم المجتمع الأهلي من مؤسسات وتشكيلات هي من لوازم التنظيم الديمقراطي، وهي ممّا يعصم الدولة من النزوع إلى الاستبداد، وهذا يتعلق بتشكيل وتأسيس الأحزاب والنقابات المهنية والعمالية واتحادات الفلاحين والحرفيين والجمعيات بأنواعها، فضلاً عن وضع دستور يكفل جماعية اتخاذ القرارات وتعدد الهيئات التي تتداول التقرير والتنفيذ مراعاة للتخصص وحذراً من الاستبداد الفردي أو المؤسسي.

ورغم أن كل هذه الأمور هي من لوازم ما تتحقق به أهداف الثورة، فإننا نفاجأ وما زلنا نفاجأ أن مسألة هوية الدولة «الدينية أو المدنية» تطغى على كل هذه المسائل، وقد جرى حرص عجيب، قادته وسائل الإعلام، على أن تشغل هذه المسألة كل ساعات ومساحات النشر في الصحافة والإعلام المرئي والمذاع، وأن تطغى على كل ما يعانيه المجتمع من مسائل.

والعجيب أن يجري هذا الأمر استمراراً لذات السياسة التي اتبعها نظام حسني مبارك منذ انتخابات مجلس الشعب المصري في سنة ١٩٨٤، فقد كانت أول

انتخابات حديثة يخوضها الإخوان المسلمون، وكان ذلك بالتحالف بينهم وبين «حزب الوفد» ضد مرشحي حزب الحكومة، واستمر حرص نظام مبارك على أن تكون هذه المسألة من المسائل الحاكمة لغيرها في قضايا السياسة والثقافة المثارة. ولا ننسى في هذا الشأن السياسة الأمريكية التي وضعت المسألة الحضارية الثقافية على رأس استراتيجيتها في الصراع الفكري والسياسي الدائر منذ ثورة إيران في ١٩٧٩، ومنذ ظهور الحركات الوطنية ذات المرجعية الإسلامية في فلسطين وفي غيرها، ومنذ انهيار الاتحاد السوفياتي والبحث عن بديل للخصام السياسي والفكري وظهور «صراع الحضارات» لصموئيل هانتنغتون، ولا ننسى الانقسام الذي ظهر فكرياً مع كتاب **وليمة لأعشاب البحر** لحيدر حيدر، وكذلك كتاب سليمة نسرين الباكستانية وغيرها، مما صرف الانتباه في مصر من قضايا سيناء وفلسطين وإسرائيل ومشروعات التوسع الزراعي إلى حرية الأديب في العمل الروائي وغير ذلك.

والعجيب أن كثيرين من الاتجاه الليبرالي واليساري، من أحزاب ومثقفين وسياسيين، أفراداً وجماعات، ركزوا على هذه المسألة وساهموا في أن تصير هي بؤرة الاهتمام وأساس الاستقطاب السياسي، وذلك توهماً أن ما يبذلونه من جهود في الدفاع عن «المدنية» هو دفاع ضد التخلف، رغم أن المدنية يمكن تحقيقها، وأن المشكلة إنما هي في النظام الاستبدادي الذي هو أساس التخلف والهزائم. وقد ساهموا بذلك، بغير قصد، في زيادة أسهم التيار الديني، لأن طرح التخيير بين الديني وغير الديني أياً كان عنوانه هو خيار محسومة نتيجته لصالح «الديني»، وكان الأصوب لسياساتهم طرح المسائل المتعلقة بالشؤون الحياتية ليجري الاستقطاب حولها، وهي سياسات تتصل بالشؤون الحياتية أياً كانت المرجعية الثقافية لمن يؤيدها. وقد أوغل الكثير من الليبراليين في التركيز على هذه المسألة حتى كادوا أن يصموا فكرة الانتخابات النزيهة بأنها ستفضي حتماً إلى ما هو «ديني» فيطلبون التأجيل فيها إلى أجل لم يسموه، وكان ذلك من أهم أسباب تأخر الانتخابات من وسط عام ٢٠١١ إلى نهاية هذا العام (٢٠١٢).

والحاصل طبعاً أن الاستقطاب الحادث لدى الرأي العام حول مسألة «الديني والمدني» يتحمل مسؤوليته كل من شارك فيه من التيارين الليبرالي والإسلامي، لأنهم كما لو أنهم تراضوا على أن تكون هذه المسألة هي ما يتعين أن يقوم عليها الصراع، ويحدث الاستقطاب، رغم أنها مسألة لا يقوم بشأنها صراع حقيقي، بدليل أنه بعد عام من الاستقطاب حول هذه المسألة تكاد تنتهي نتيجة الصراع إلى ذات ما كان عليه الموقف من توازن سابق، لأن نص المادة الثانية من دستور

١٩٧١ التي كانت تنصّ على أن دين الدولة هو الإسلام، وأن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، هذا النص هو ذاته ما يكاد يتفق عليه في اللجنة التأسيسية للدستور الجديد في هذه الأيام.

والمسألة أصلاً ما كان يثور بشأنها تناقض في المجال الثقافي السياسي، لأن غالب من يتحدثون عن «الدينية»، إنما يقصدون نظم الحكم والمعاملات. والمرجعية هي مفهوم فكري يتعلق بالأصول الفكرية المرجوع إليها في التقدير النهائي لبيان الصواب والخطأ أو الصحيح والفاسد، أو ما كان يعبّر عنه قديماً بـ «الحسن والقبيح»، وهي الأصول الفكرية والثقافية العامة التي تصدر عنها الأحكام في المجتمع بالنسبة إلى التعامل، وإلى ما يتقرر من أوامر ونواهٍ للسلوك والتصرفات، والأصول العامة التي تصاغ بها شرعية هياكل النظم السياسية والاجتماعية وعلاقات الجماعات التي تضمها الجماعة الوطنية.

والمرجعية بهذا الوضع ليست هي الأحكام أو النظم، ولكنها التشكل الثقافي الاعتقادي العام السائد في المجتمع ولدى الجماعة الوطنية، الذي يجتمع الناس في غالبهم الأعم على التراضي به. ولذلك فنحن لا نختار المرجعية كشأن ثقافي سائد، ولكننا نستخلص خصائصها وسماتها ممّا يسود في المجتمع من قيم ثقافية واعتقادية عامة، كما أننا لا نختار اللغة ولكننا نكتسبها اكتساباً تاريخياً وجماعياً مما يسود بين الناس في تخاطبهم وتفاهمهم، وأن الدين إنما يجري التعامل معه في هذا السياق بوصفه الثقافة السائدة. ونحن لا نختار الثقافة السائدة كما لو كنا نختار بين سلع معروضة في محال التجارة أو المعارض والمتاحف، ولكننا نختار أحكام التعامل حسبما يصلح، ونختار النظم حسبما يصلح في إطار الثقافة العامة السائدة.

لذلك لا يثور في ظني تناقض حقيقي بين أمر يتعلق بالمرجعية وأمر يتعلق بالأحكام، والأحكام نختارها حسب ما نظن الأصلح في إطار المرجعية السائدة. وعندما نتكلم على المرجعية بوصفها ثقافة سائدة، فإنها إنما ترد إلينا من التشكّل الحقيقي والتاريخي المعاصر لمجمل ما يسود بين الناس في إطار الجماعة الوطنية من أصول فكرية وتجديدات، ومما يضمه الإطار الثقافي السائد في المجتمع حسب ما آل الوضع الحالي في بداية هذا القرن الحادي والعشرين، وقد ندرس هذا الأمر ونختلف حوله، ولكن ذلك يكون في الإطار الجامع الذي يقبل التنوع ويقبل التجدد حسب ما تتفق عليه أوضاع الثقافة السائدة والمصالح العامة المستجدة.

طلب إليّ الحديث عمّا ينتج من إسلامية التشريع من مشاكل سياسية واجتماعية تتعلق مثلاً بالمرأة وبالأقباط وبالعلمانيين وبالحريات وغير ذلك. والحاصل أن كل هذه المسائل كانت محل بحث وجدل على طول القرن العشرين، ووجد لها العديد من الصياغات أعدّت من فقهاء وباحثين بإتقان وعمق، وتعددت وتنوعت الآراء والاجتهادات فيما تسعه أحكام الشريعة من حلول، ومن ثم فإن الجهد الفقهي والقانوني موجود وهو سابق التجهيز، والعبرة هي بالاختيار والتوافق عليه.

وفي صدد الاختيار، فإن له مجالين، المجال الثقافي العام، الذي يدور فيه النقاش حراً طليقاً ومتعدد الأوضاع والهيئات، وهو ليس المقصود ببحثه هنا. والمجال الآخر هو مجال ما تفرضه السلطة في البلاد بعد أن تصير في أيدي الإسلاميين. وقد خصّص هذا البحث للحديث عن أن القوى السياسية الثقافية السائدة في مصر الآن، لها من التقارب في القوة بحيث لا تملك إحداها أن تنفرد بحكم ولا بقيادة مجتمع ولا بفرض سياسة، وأنه لا بد من المشاركة، ومقتضى المشاركة أن يصل المشتركون إلى الصيغة التي يلتقون عليها.

وبالنسبة إلى مسألة تطبيق الشريعة، فإن أمر الأخذ من الشريعة الإسلامية في القوانين الوضعية هو أمر حادث ومن عشرات السنين، ومحاولات تقنين الأحكام منها محاولات أتت بنتائج ومشاريع متكاملة، وبذل هذا الجهد على مدى القرن العشرين من فقهاء وباحثين لم يكن أغلبهم من الحركة الإسلامية السياسية، وكانوا في الأساس ممن جمع بين الثقافتين القانونيتين الإسلامية والغربية، وأنتجوا مشاريع تعتبر ثروة فكرية، وكذلك الدعاة إلى الأخذ من الشريعة، كانوا من هؤلاء الفقهاء، ويقف في مقدمة هؤلاء أمثال عبد الرزاق السنهوري، وعبد الحليم الجندي، وصوفي أبو طالب، وغيرهم كثيرون، ولجان التقنين التي عملت في السبعينيات من القرن العشرين، فضلاً عن جهود الفقهاء في سورية والعراق والمغرب وغيرها، فالأمر واسع من أن يجري تناوله بحسبانه مشكلة سياسية محددة ترد مع تنظيم معيَّن يحتمل أن يتولى السلطة في بلد معين؛ إنها شأن ثقافي عام ميدانه الفسيح خارج توازنات السلطة، ثم يجري تأثيره من خلال أثره الثقافي العام.

تعقيب

سعد الدين إبراهيم(*)

كاتب هذا البحث قاض جليل، ومؤرخ مصري مرموق. وبصفته الأولى، فقد أغنى الحياة القضائية المصرية بخدماته وفتاواه القانونية، التي لاقت استحساناً في الغالب الأعم، واستهجاناً في القليل الأهم. ومن هذا الأخير الدور الخلافي الذي أداه الرجل كعراب قانوني بين «المجلس الأعلى للقوات المسلحة» و«جماعة الإخوان المسلمين»، خلال الخمسة عشر شهراً التالية لسقوط الرئيس حسني مبارك (١٠ شباط/فبراير ٢٠١١)؛ وسهلت للإخوان اختطاف الثورة من الشباب الذين قاموا بها، ثم اختطاف السلطة من المجلس العسكري نفسه، وهم بصدد اختطاف مصر كلها من شعبها، باسم الدين.

لذلك أصاب منظمو الندوة بتكليف المستشار طارق البشري بإعداد هذه الورقة، حيث هو من أجدر من يمكّنهم تناول الموضوع، فهو حجة في دراسة التاريخ المصري الحديث، وهو شاهد على عصره، كما أنه مشارك في صياغة قرارات ثورة كانون الثاني/ يناير ٢٠١١.

وقد قرر كاتب البحث منذ الفقرة الأولى أن ملامح النظام السياسي المصري الذي أفرزته الثورة، لم تكتمل بعد، وأن توازنات القوى وجدلية الصراع بينها ما زال محتدماً. ومع ذلك، دلف الكاتب إلى تذكيرنا بأساسيات في تشريح ظاهرة الثورة. فعندما أصابت الشيخوخة نظام الرئيس مبارك، وأمعن، مع ذلك، في انفراده بالسلطة، واستبداده باتخاذ القرارات المصيرية، داخلياً وخارجياً، فقد كان

(*) رئيس مركز ابن خلدون، القاهرة.

طبيعياً أن تتصاعد الانتقادات وتشتد المعارضات، وأن تأتِي هذه وتلك من قوى وفئات مختلفة.

ولكن بداية النهاية بالنسبة إلى النخبة الحاكمة، أو المتعارف على تسميته بـ «النظام الحاكم»، أو باختصار «النظام»، هو أن تبدأ بعض عناصره بالتخلّي عنه، أو أن تتناحر أجنحته، ويحاول بعضها إزاحة بعضها الآخر، مثلما رأينا في حالات يوسف والي، وأسامة الباز، ومصطفى الفقي، وصعود مجموعة رجال الأعمال المقرّبين من جمال مبارك، وعلى رأسهم أحمد عز. ورغم السرعة التي مرت بها الورقة على هذا الجانب، إلا أن الكاتب كان يشير إليه بطريقة «الفلاش ـ باك»، خاصة حينما يرى توازيات بين عهد يسقط وآخر ينبثق.

وتعمّد البِشْري أن يقدم مسحاً للقوى التي مهدت، وتلك التي حشدت وثارت، وأخيراً تلك التي اختطفت الثورة، ثم السلطة. لقد كان شباب الطبقة الوسطى، من حديثي التخرّج أو ممن لا يزالون يدرسون، هم الذين فجّروا الثورة. وانضمت إليهم تباعاً، بعد الأسبوع الأول، فئات مهنية وعمالية مختلفة. ولم يذكر البشري تحديداً، وهو المؤرخ المؤتمن على تسجيل الأحداث بحسب وقوعها، أن «الإخوان المسلمين» لم يظهروا في ميدان التحرير إلا في نهاية اليوم الرابع (٢٨/ ١/ ٢٠١١). كذلك أغفل، تماماً، أي ذكر للغياب الكامل للسلفيين، أي عدم مشاركتهم. وأهمية هذه النقطة هي أن هاتين الفئتين هما اللتان انتهى بهما الأمر إلى جني مكاسب الثورة، تشريعياً وتنفيذياً.

وحبّذا لو كان المستشار البِشري، وهو المؤرخ القدير، قد مدّ بصره إلى الجارة إيران، في لفتة مقارنة، حيث إن شباب «مجاهدي خلق» كانوا هم الذين واجهوا استبداد شاه إيران، وعنف الحرس السرّي، المعروف باسم «سافاك». ولكن آيات الله من رجال الدين، هبطوا على طهران من باريس مع فرار الشاه، واستولوا على السلطة. وحينما طار الشيخ يوسف القرضاوي من قطر، وهبط في القاهرة، وخاطب الجماهير المحتشدة، في ميدان التحرير، كان ذلك إيذاناً باختطاف «الإخوان المسلمين» لثورة يناير. وعلى سبيل المقارنة التاريخية، حدث شيء مشابه في روسيا، بين شهري شباط/ فبراير وتشرين الأول/ أكتوبر ١٩١٧، حيث تحول الشيوعيون من فصيل «صغير» (المناشفة) إلى «الفصيل» المهيمن (البلاشفة).

لقد عوّض البشري غياب المقارنات الإقليمية (إيران) والعالمية (روسيا) بمقارنات في العمق المصري، من ذلك إشاراته إلى ثورة ١٩١٩، وإلى دستور

١٩٢٣، وإلى الصراع الذي شهدته مصر في السنوات الأولى لثورة تموز/يوليو ١٩٥٢.

لَمح كاتب البحث في نقده للقوى السياسية غير الإخوانية، إلى أنهم انشغلوا وما زالوا منشغلين بمسألة «مدنية» الدولة، وكأن الأمر لا يستدعي كل هذه المخاوف. وتناسى مؤرخنا الجليل أن مدنية المجتمع والدولة هي إنجاز الشعب المصري طيلة القرنين الأخيرين (التاسع عشر والعشرين)، وأن طلائع هذا الشعب من المفكرين ونساء الطبقة الوسطى، حفيدات هدى شعراوي وسيزا نبراوي، ما كان لهم أن ينتفضوا بالشكل الذي يزعجه ما لم يروا الخطر الزاحف على منجزات عصر النهضة الذي كانت رموزه من عيار رفاعة الطهطاوي، وعلي مبارك، ومحمد عبده، وقاسم أمين، وتوفيق الحكيم، وطه حسين، ونجيب محفوظ، ونوال السعداوي.

بل ويحاول البِشري، خارج السياق تماماً أن يقحم الفزاعة الأجنبية، ويقول بلا مناسبة: «ولا ننسى في هذا الشأن السياسة الأمريكية التي وضعت المسألة الحضارية الثقافية على رأس استراتيجيتها في الصراع الفكري والسياسي الدائر منذ ثورة إيران ١٩٧٩، ومنذ ظهور الحركات السياسية ذات المرجعية الإسلامية في فلسطين وفي غيرها...». ورغم وجاهة تحفّظ البِشري، فإنه ينسى، أو يتناسى، أن قيام «الإخوان المسلمين» برفع شعار «الإسلام هو الحل»، وإلحاح حلفائهم الجدد من السلفيين الذين يريدون تطبيق الشريعة الإسلامية، وكأنّ مصر لا يسكنها غيرهم! وكأنه لا يعيش فيها عشرة ملايين مسيحي وثلاثة ملايين شيعي وبهائي، وخمسين مليون مسلم غير إخواني.

لم يقدم المستشار طارق البشري تقييماً لأداء «الإخوان المسلمين» في السلطة (بجناحيها التشريعي والتنفيذي)، رغم مرور أكثر من عام عليهم في الحكومة، ومرور أكثر من ثلاثة أشهر عليهم في رئاسة الجمهورية. فحبّذا لو فعل ذلك. فلربّما يصغون إليه، أم أنهم وقد حصلوا على كل شيء أرادوه منه، سيتجاهلونه تماماً؟

المناقشات

١ ـ جميل مطر

هناك أسئلة تحيّرني، وهي أسئلة أتابعها، ولكن من واقع خبرتي في العمل السياسي، ومعرفتي المتواضعة بتطور الفكر السياسي، لم أجد في هذه الندوة ما يضيف إلى ما أعرفه عن موضوع السياسة، وبخاصة مستقبل السياسة في الوطن العربي، وخاصة في مرحلة أعتبرها من المراحل المهمة في تطور التاريخ العربي والإسلامي. المؤكد أن معرفة الماضي والاطلاع عليه، كما فعلت معظم أوراق هذه الندوة وسجالاتها، أمر مهم. وكذلك الغوص في المسائل النظرية هو أمر مفيد أيضاً، ولكن هل تكفي قراءة الماضي ومعرفته معرفة جيدة لتفسير الحاضر واستشراف المستقبل؟ هل ما يحدث الآن أجد تفسيراً له في ما مضى، سواء أكان في تراث أو في كتابات أخرى؟ هل أستطيع أن أرى فيه مستقبل الوطن العربي في المرحلة القادمة؟

أ ـ السؤال **الأول** في نظري الذي شغل بالي حقيقةً، ويمكن أن يكون أ. طارق البشري قد حاول في ورقته أن يقترب منه هو: كيف تتحول قوى اجتماعية أو دينية، وتحت أية ظروف، إلى قوى سياسية؟ يجب أن ننتبه إلى هذه المسألة لكي نرى كيف سيتكرّر تحوّل قوى اجتماعية أخرى في مكان آخر من الوطن العربي إلى قوى سياسية حتى تصل إلى السلطة؟ أرجو أن تحاول ندوات قادمة مناقشة هذا الموضوع بتركيز وفي وقت أطول.

ب ـ السؤال **الثاني** هو: ما حدود وأبعاد الدور الخارجي في صعود وإحداث قوى الدين السياسي؟ نحن عندما نتحدّث عادة عن أوضاعنا العربية والإقليمية نحاول أن نحصرها في الواقع الإقليمي أو الواقع المحلي، وننسى أن هناك دولة اسمها أمريكا أو عالم اسمه العالم الغربي يتدخل في حياتنا، ونحن

أيضاً نتدخل في حياته باستمرار. ولكن المهم عندي في هذه المرحلة المهمة التي وصلت فيها قوى اجتماعية إلى احتلال مناصب ومواقع سياسية ـ علماً بأن هذه القوى الاجتماعية لم تكن قريبة من السلطة، وربما لم تمارس السياسة إلا من موقع الاحتجاج والتمرّد ـ هذه القوى التي قفزت إلى السلطة مباشرةً من دون سياسة، هل يمكن واقعياً ومنطقياً أن تصل بعيداً عن متغيّرات السياسة الدولية، ونحن نعرف موقع الشرق الأوسط فيها. كيف وصلت؟ نعرف إلى حدّ كبير كيف تعاملت مع التغيّرات الداخلية، ولكننا لم نعرف بعد، أو على الأقل بالتفصيل المناسب، كيف تعاملت مع الولايات المتحدة الأمريكية، وكيف تعاملت الولايات المتحدة الأمريكية معها؟ أنا هنا لا أتحدّث عن مؤامرات ولا صفقات، ولكن عن تحركات، عن إجراءات، عن سياسات فعل ورد فعل تبودلت لدعم وصول هذه القوى إلى السلطة أو لإعاقتها. ما أعلمه، وأنا سعيد أن د. سعد الدين ابراهيم معنا على المنصّة، لأنه حضر فترات مهمة جداً في العلاقة بين القوى الاجتماعية المصرية التي رأيناها تصعد، ومع القوى الأمريكية المهيمنة. ما أعلمه من خلال تجربتنا في المنطقة العربية أن أية قوة صاعدة جديدة لم تعمل وحدها أو لم تفلح من دون مساندة إقليمية. التيارات القومية ما كان يمكن أن تحقق ما حققته، ووصلت إلى السلطة إلا بوجود دعم إقليمي شعبي أو من دولة مؤثرة في الإقليم. لدينا الآن التجربة مع الدول الإسلامية ـ الدول الإسلامية العربية ـ التي تقوم بدعم قوى اجتماعية مصرية وقوى تونسية وقوى ليبية صاعدة. هل من دون هذا التدخل الإقليمي في الشأن المحلي كان يمكن لهذه القوى الاجتماعية الصاعدة أن تصل إلى السلطة أم لا؟ هذا السؤال مطروح للنقاش، ولم تناقشه الندوة، ويجب أن يناقش لاستشراف المستقبل أيضاً، لأن من موّل، ومن دعم، ومن ساعد، ومن ساند الثوار في سورية، سيؤثر حتماً في صنع مستقبل الوطن السوري، وبالتالي في المنطقة.

هناك لحظات فارقة يجب أن ننتبه إليها، وليس فقط مسألة السلوك الداخلي والخارجي. وأنا أسمّيها «لحظة فارقة» في الثورة المصرية عندما نزل الشيخ القرضاوي في يوم جمعة من أيام شهر شباط/ فبراير ٢٠١١ إلى ميدان التحرير؛ هناك في الميدان، وفي هذا اليوم تحديداً تغيّرت بنية الثورة، وتبنّت أهدافاً لم تعلن وقتها. هناك، وفي ذلك اليوم، تحولت القوة الاجتماعية الصاعدة إلى قوة سياسية، أو استعدت لاحتلال السلطة، وهي التي لم تشارك في الإعداد للثورة التي نظّمها وخرج بها إلى الشارع، واستقطب الشعب تيارات «سياسية» واجتماعية

أخرى. لا أتحدّث عن القرضاوي بشخصه، ولكنني أسأل: من كان يمثل في تلك اللحظة التي أصبحت في ما بعد لحظة فارقة؟ هل جاء بصفته ممثلاً للعالمية الإسلامية، أو بصفة متعارف عليها عالمياً كقائد إسلامي كبير، أو هل جاء بصفته مبعوثاً من دولة قطر لدعم قوى اجتماعية معينة، ووضعها في صدارة المسرح السياسي الجديد، أو كما قال في الخطاب الذي ألقاه في الميدان، إنه مصري حريص دفعته وطنيته إلى زيارة مصر والمشاركة في ما يحدث، بعد أن حدث؟ هذه الوطنية التي لا أشك في صدقيتها، وإن تساءلت عن توقيت ممارستها وظروف الإعداد لها، كانت نتيجتها أن الحالة السياسية المصرية تغيّرت حينما وقف الزعيم الديني الكبير القادم من دولة قطر يؤم المصلين، فصلى وراءه مليون شخص أمام عدسات التلفزة. هنا تحولت الثورة إلى شيء مختلف عن الشيء الذي بدأت به.

ج ـ السؤال **الثالث** هو: بعد عام أو أربعة أشهر من وجود حكومة إسلامية في مصر أو ما يشبه الحكومة الإسلامية، لا يزال كثيرون منا يجدون صعوبة في التمييز بين ما يسمّى سلوك حكومة علمانية وسلوك حكومة إسلامية. هناك ادعاء بأننا حكومة إسلامية. لم نر شيئاً واضحاً يدل على أنها حكومة إسلامية أو يدل على أنه هناك شيء آخر تغيّر في مصر. نمسك بعض القضايا؛ هل مجرد أن يصلي رئيس الحكومة بأعضاء الحكومة، أو يقطع جلساتها ويخرج من جلسة مجلس الوزراء ليصلي، هو دليل على أننا أصبحنا في ظل حكومة إسلامية أو أصبحنا نسترشد بالإسلام في اتخاذ قراراتنا؟ هل مسألة اللحية، وهذه مسألة شديدة التعقيد في مصر ـ هذا الشكل أو هذه السمة المفاجئة في المجتمع المصري التي أصبحت فجأة ظاهرة ـ هي دليل على أن مصر تحولت في عام ونصف إلى دولة إسلامية أو على الطريق لتتحول بسرعة إلى دولة إسلامية؟

د ـ السؤال **الرابع** يتعلق بمصير شعار «الإسلام هو الحل»، لماذا رُفع الشعار في مرحلة، بل مراحل، منها مرحلة امتدت ثمانين عاماً، ولماذا توقف بل اختفى هذا الشعار؟ عشنا ٨٠ عاماً نسمع عن هذا الشعار، وعندما وصل الإسلاميون إلى الحكم توقفت الكلمة ،ولم نعد نسمعها أو نراها، لا في شعار الدولة، ولا في أي شيء آخر، كما لو أن توجيهات صدرت بتجاهل الشعار إعلامياً وسياسياً وتنظيمياً. هل يعني هذا التجاهل أن شعار السياسة هي الحل كسب أول مواجهة للإسلاميين مع الحكم؟

أمور أخرى كثيرة لم تجد معالجة كافية، مثل مسألة القروض، أعني مسألة

قروض صندوق النقد الدولي؛ أن يقال علناً من رئيس الحكومة المصرية إننا لا نقبل الربا، وأن الفائدة التي تأخذها هذه المؤسسة الدولية هي مصاريف إدارية، أنا أتصور بأنه يسعى إلى الحصول على ثقة المواطن، فيكذب عليه في أول مرة، ويقول بأنها مصاريف إدارية، بينما هي في الواقع امتداد تام وكامل وشامل لسياسات مبارك في الاقتراض من المجتمع الدولي، وفي الحصول على أموال. وهناك مشكلة أخرى لم يعرف الإجابة عنها، هي مسألة القروض من السعودية، والقروض من قطر، إذ يقال إن الفوائد عليها ليست رباً؛ إذن، ما أسمها؟ لماذا لا نقول إنها فوائد. لماذا نخلط الإسلام بالسياسة، ونقول إنها ليست رباً، فنضطر إلى الكذب، الأمر الذي ليس بإسلامي. أنا أظن أن الكذب في هذه الأمور وغيرها سوف يكون على رأس معضلات التحول من الديني إلى السياسي في الوطن العربي.

هـ ـ السؤال **الخامس** هو عن مصير «الدولة» في مصر أو غيرها من الأقطار العربية، في حال استمرت أدينة مؤسسات الدولة؟ وهذا كلام حصل في نقاش البارحة. وأظن أن الخط واضح بالنسبة إلى مصر، على الأقل. وبحسب علمي، هناك مسيرة واضحة المعالم في هذا الشأن، هي تعيين موظفين من حزب الإخوان المسلمين في الوظائف العامة. هذا أمر يختلف عن أن تضع سلوكيات عامة أو أن تعيّن محافظاً. إن تعيين محافظ هو من حق الحكومة، ولكن ماذا يعني تعيين موظفين إداريين في مواقع حساسة في الدولة!؟ لذلك أنا أخشى منذ ما قبل البارحة من أن يكون المستهدف هو أكبر مؤسستين في المجتمع المصري: الجيش والشرطة. واذا حصل هذا الأمر، وأُجريت انتخابات بعد أربعة أعوام، وتغيّرت الحكومة الإسلامية، فما هو مصير الدولة؟ فوضى أخرى في المنطقة؟ انفراط الدولة؟ شلل مرافق الدولة، لأن حزباً جديداً سيضطر إلى تغيير العاملين في المؤسسات؟ هذه المسألة يجب أن تدرس كفاية، لأنها تتعلق بالمصير، بمصير دول؟

و ـ السؤال **السادس** أو ما قبل الأخير هو موضوع التفاهم الأمريكي، ولا أقول الصفقة أو غيرها. نريد أن نعرف موقع الثورات الإسلامية أو الحركات الإسلامية الصاعدة إلى السلطة من أمريكا، وموقع أمريكا من هذه السلطة؟ وبحسب قناعاتي، فإن أمريكا توصلت إلى أن الحركات الإسلامية أو الإسلام السياسي هو المستقبل المنظور في الشرق الكبير، ولا أقول الشرق الأوسط الكبير. أمريكا تفكّر الآن في منطقة ممتدة من الأطلسي حتى حدود الصين، وأظن أنها

عندما تفاوض مع طالبان ومع غيرها، ففي ذهنها أنه لا بد من التعامل مع هذه الحكومات والقوى. هذا التعامل يبدأ بالدعم بلا شك. فإذا كنت سأتعامل مع التيار الصاعد في المنطقة، أبدأ بدعم ما وصل منه إلى السلطة. هذا موضوع يحتاج إلى نقاش طويل.

ز ـ السؤال **السابع** والأخير الذي أرجو أن يتدخل فيه الأخ دارم البصام، هو النظام الإقليمي العربي؛ هل استطعنا أن نتصور مستقبل تفاعلات داخل النظام الإقليمي العربي؟ هذا النظام الذي منذ نشأته نشأ بصراعات بسبب مصالح قومية أو مصالح وطنية للدول، هل ستتوقف المصالح الوطنية لأن الحكومات كلها تعتنق الإسلام السياسي، وبالتالي لن تختلف في ما بينها؟ لديّ من المؤشرات العديدة التي توحي بأن الخلافات بدأت قبل أن يتحول النظام الإقليمي إلى نظام إسلامي سياسي، والدليل ما يحدث في حماس والعلاقات الراهنة بين دول المغرب العربي، والخلافات التحتية بين أقطار الخليج ومصر، إلى آخره من الأمور. إذن، وجود حكومات إسلامية ليس ضمانة كافية لتحقيق اندماج عربي.

٢ ـ عبد الصمد بلكبير

أ ـ يصعب الحديث اليوم عن داخل وخارج. النظام الرأسمالي وحّد العالم في سوق وقوانين اقتصادية واحدة، ولذلك فإن تدخلاتهم متعددة المسارب والفعل والتأثير، ومن ذلك ما حدث في الانتفاضات العربية الأخيرة.

ب ـ القانون الرئيسي للنظام الرأسمالي هو الأزمة الشاملة والبنيوية، ولا حلّ لها إلا عن طريق تصديرها من قبلهم نحو اقتصادات ودول ومجتمعات الجنوب.

ج ـ ليس من دون معنى في هذا الصدد أن تدخلات الغرب الرأسمالي ارتبطت بالأحداث المالية التالية:

(١) عندما قرر صدام حسين عدم التعامل التجاري في تصدير النفط بالعملة الأمريكية (الدولار).

(٢) عندما طلبت أمريكا من الحكومة المصرية تخصيص بنك القاهرة (وهو أكبر بنك عربي)، ورفض الجيش ذلك.

(٣) عندما أسس ابن علي البنك الأخضر، وهو استثماري لا تجاري، أي بنمط

بنوك قرون النهضة الرأسمالية في الغرب، وما يسمى اليوم بالبنوك الإسلامية.

(٤) عندما أسس القذافي «بنك سرت» بـ ٧٠ مليار دولار لتمويل الاستثمار في أفريقيا من دون فوائد. وهي فضيحة للبنكين العالميين وبقية الاحتكارات المالية الغربية.

(٥) عندما تعرفنا أخيراً على حقيقة أن ٨٠ بالمئة من تجارة الذهب العالمي يسيطر عليها تجار شوام.

د ـ لا يتعلق الأمر بـ «مؤامرة» بالمعنى المبتذل، بل بأمور أخرى، منها ما يلي:

ـ تدبير بدأ لأكثر من عقد، وتأسيس قناة «الجزيرة» التي كان خط تحريرها هو نشر الفوضى في المفاهيم والمصطلحات والأفكار والسياسات، يعتبر جزءاً من ذلك المخطط.

ـ ما لا حصر له من جمعيات «المجتمع المدني» التي اشتغلت في نشر استراتيجيات ومطالب تعجيزية وخارج منطق الممكن التاريخي. وهي جمعيات أمريكية أكثر منها مدنية، وذلك عن طريق التمويل الموجّه وحتى المشروط بموضوعات وقضايا وتدخلات معينة.

ـ أكثر من ٤٠٠ مثقف وقع شراؤهم سلفاً وكتبوا وخطبوا... بما يخدم الفوضى اللاحقة باسم «ثورة».

هـ ـ «الثورة» أين هي؟ ليس ثمة ثورات، ذلك أن النظام الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، ما زال هو هو في جميع البلدان المعنية، أي أنه رأسمالي، كما أن تغيير رموز النظام لا يعني بحال تغيير النظام.

و ـ أن تكون الثورة من دون قيادة، فهذا مثير للتساؤل. الحقيقة أنها (القيادة) إذا لم تكن معلنة ومعروفة، فهذا لا يعني «الفوضى» على هذا الصعيد، بل فقط أنها كانت سرية وتشتغل بدهاء، وعن طريق أدوات بشرية أخرى.

ز ـ ليس من دون معنى أن يتحدّث عميل الدولة الأمريكية الكاتب شارب عن العصيان كحلّ لأزمة الثورات. ونجد الخطاب نفسه في مقالات شهيرة لأقطاب إسلامية، أخص منهم بالذكر مقالات: طارق البشري ـ الغنوشي ـ أحمد النفيسي ـ عبد السلام ياسين في المغرب، وكلها تدعو إلى اعتماد أسلوب العصيان كسبيل للثورة (؟!)

ح ـ لا يعني ذلك بحال أن الشعب المصري وغيره غير موجود أو أنه لم يخرج ولم ينتفض، أو أنه لا يرغب أو غير مستعد للثورة، ولما تتطلبه من التضحيات. أقول فقط إن الغرب اشتغل بذكاء لتطبيق مخطط (إخراج الشبل من عرينه قبل أن يستأسد)، وكانت شروط الثورة تتهيأ وتنضج وتتقدّم، ووقع إجهاضها عن طريق استعجالها وابتسارها.

ط ـ لقد كان وما يزال المستهدف استعمارياً هو القطاع العام، وبالطبع الواقفون عليه؛ أقصد الجيش ومخابراته (= الرأسمالية ورأسماليو الدولة).

ي ـ ثمة أسئلة تبقى معلقة في الموضوع، ومنها ما يلي:

ـ التحريض القطري، بل والتوجيهي، عن طريق قناة «الجزيرة»، وعلاقة قطر التبعية معروفة؟

ـ تجميع المعاقين ومبيتهم اليومي وتغذيتهم (كنتاكي) في ميدان التحرير؟

ـ استعمال العنف في الأيام الثلاثة الأولى ضداً على الأمن، الأمر الذي فرض على هذا الأخير الانسحاب من الميدان؟

ـ حرائق مقر الحزب الوطني والمجلس الأعلى للإعلام... ثم المجلس العلمي، من قام بها، وهي مستحيلة لو لم تكن من دون تدبير وتنظيم وخبرة؟

ـ كان عدد أفراد الأمن المصري يضاعف عدة مرات عدد المتظاهرين، لماذا لم ينزلوا إلى الميدان ولو كمتظاهرين؟

ـ لا أقل من ثمانية ملايين طرقي ـ صوفي ـ فضلاً عن الفلاحين المصريين كانوا تابعين للنظام. لماذا لم يقع إشراكهم في مظاهرات مضادّة؟

ـ آلاف الموظفين المخبرين في السفارة الأمريكية، ومثلهم في غيرها من أمثالها، فضلاً عن الإسرائيليين، ماذا كان دورهم؟

ـ وماذا عن ظاهرة الفايسبوكيين، الذين وقع تدريبهم مسبقاً في غير بلد غربي... فهي معروفة ودورها معروف؟

٣ ـ يوسف الصواني

يبدو لي أن الجدل الدائر الذي يصل إلى مستوى المعركة، والمتعلق بمسألة الدين والدولة أو بالقدر الذي ينبغي أو لا ينبغي للدين فيه أن يؤدي دوراً حاسماً

في تقرير مسائل الشأن العام، السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ليس جديداً في فضائنا الثقافي والسياسي. إن هذا الجدل ولد منذ زمن، وإن كان دائماً موضع تحكّم موازين الصراع أو التنافس.

ما يجري اليوم ليس جديداً على أكثر من مستوى، لكن الذي يثير التساؤل هو: هل كان الجدل والصراع بحاجة إلى ثورات الربيع العربي ليصبح جوهر المسألة، وفي قلب رحى الصراع؟ بل ولتختصر الثورات والنضالات والتضحيات في جدل أو صراع من هذا النوع؟

أنا أطرح تساؤلاً هنا أوجهه إلى المتحدّثين، مثلما أوجهه إلى المشاركين: إلى أي مدى يمكن القول إن ما يجري من جدل وصراع كان بحاجة إلى ثورات الربيع العربي ليبرز بهذه الحدّة؟ وهل الأمر متعلق بالسياسة أم هو متصل بالثقافة؟ ما أستطيع أن أجزم به هو أن هذا الصراع، علاوة على كونه ينحرف بالثورات عن أهدافها ودوافع حدوثها، ليحرم هذه الأمّة مرة أخرى من إنجاز أهداف التنمية والتحرر، بإهدار آفاق تبلور كتلة تاريخية تصنع التنمية والتحرر بالعروبة والإسلام، فإن هذا الصراع أو الجدل هو ببساطة تعبير عن عطالة فكرية واضحة في تجنّب مشكلات المجتمع وإبدالها بجدال النخب.

فالإسلاميون، وإن لم يشاركوا في صنع الثورات، فقد حازوا أصوات الأغلبية، والإسلام هو دين الغالبية العظمى، ولا ينبغي لنا أن نتجاهل نضالات الإسلاميين ضد الطغيان والاستبداد. نعم، المسألة الديمقراطية ليست كل شيء، ومثلما أن الديمقراطية ليست مجرد صندوق الانتخاب، فإن على غير الإسلاميين إدراك أن الديمقراطية منافسة وصراع من أجل البرامج والرؤى، وليس مجرد الأصوات.

٤ ـ السيد زهرة

بحث أ. طارق البشري لم يتطرق على الإطلاق إلى الموضوع؛ موضوع علاقة الدين بالدولة في مصر بعد الثورة، اللهم إلا من زاوية محاولة إثبات ـ من وجهة نظره ـ أن الإخوان المسلمين هم القوة الوحيدة المنظّمة المؤهلة للحكم بعد الثورة.

وحين تطرق إلى أحد الجوانب الجوهرية للقضية، وهي مسألة العلاقة بين الدولة الدينية والدولة المدنية، تطرق إليها على سبيل الاستنكار والتسفيه من أهميتها، واتهم الليبراليين بالمبالغة وبتضليل الرأي العام حول أولويتها. هذا مع أن

هذه القضية هي جوهر أي نقاش حول العلاقة بين الدين والدولة في مصر بعد الثورة.

كنا نتوقع من أ. طارق البشري أن يدلي برأيه في هذا الجدل. وأن يجيب، خصوصاً عن السؤال: أية علاقة متوقعة، وأية علاقة يجب أن تكون بين الدين والدولة في مصر بعد الثورة بشكل عام، وفي ظل حكم الإخوان بوجه خاص، وفي ضوء ما يحدث على أرض الواقع فعلاً في مصر منذ الفترة الماضية.

نقول هذا لأن ما يحدث في مصر في خصوص هذه القضية يثير القلق والانزعاج. الحادث أن الثورة كان لها مطلب جوهري كبير، هو الدولة المدنية بكل ما يعنيه ذلك. الثورة رفضت مطالب محددة، تتصدرها مطالب العدل الاجتماعي والحرية والعيش الكريم.

والحادث أن الإخوان في فترة الثورة وقبل الانتخابات تحدّثوا بخطاب يؤكد التزامهم بالدولة المدنية، وبهذه الأهداف والمطالب للثورة.

لكن الذي حدث أنه بمجرد أن فاز الإخوان في الانتخابات، وبمجرد أن أصبح رئيس الجمهورية منهم، وجدنا، على مستوى الخطاب، وعلى مستوى الممارسة، ما يشير إلى عكس هذا تماماً. فقد وجدنا:

أ ـ توجهاً إلى السيطرة على كل مؤسسات الدولة وأجهزتها.. وهذا مؤشر لتوجه نحو الاستبداد.

ب ـ توجهاً إلى مصادرة استقلال القضاء، ولتجاوز القانون وأحكامه. وهذا مؤشر على نية لقتل أحد أكبر مقوّمات الدولة المدنية واستقلال القضاء واحترام أحكامه.

ج ـ توجهاً إلى إقصاء وضرب القوى الليبرالية والمعارضة للإخوان وتشويه دورها، واستخدام العنف إن لزم الأمر حتى مواجهة هذه القوى. وهذا مؤشر على نية لمصادرة الحريات.

د ـ وفي غضون هذا، لم يطرح الإخوان أي برنامج عمل محدد لتحقيق أهداف ومطالب الثورة.. العدل الاجتماعي، والحرية، والحياة الكريمة، وتكريس أسس الدولة المدنية.

وفي المحصّلة النهائية، هناك مخاوف حقيقية لها ما يبررها من أنه إن أحكم

الإخوان قبضتهم على مقدرات الدولة، فإنهم سيؤدّون بمصر إلى عهد جديد من الاستبداد أشد قسوة، لأنه استبداد باسم الدين.

مناقشة هذه القضية الحاسمة، وما هو المطلوب إزاء ذلك، غاب تماماً عن الورقة.

٥ ـ البشير الكوت

يبدأ د. طارق البشري بطرح التساؤل التالي: هل من الممكن أن تنتج الثورة نظامها السياسي، أم أنه لا يزال في طور التخليق والإيجاد؟ وفي هذا السياق أقول: المشاركون في الثورة (القاعدة العريضة) تملك في الغالب الأحلام والآمال، ولكنها لا تملك البرامج والآليات والرؤى التي تؤدي إلى تحقيق هذه الأحلام والآمال. . . أما التمثلات الرسمية وغير الرسمية التي تحدث بعد الثورة، فهي تعجز في الغالب عن الاستجابة لهذه الأحلام والآمال التي يبدو الكثير منها ربما غير واقعي، ولا يراعي المعطيات والإمكانيات، وبالتالي تتحول هذه التمثلات إلى معوق للثورة، من وجهة نظر القاعدة العريضة، لأنها لم تحقق المطلوب. . . وأشير إلى نموذج محمد مرسي بعد برنامج المئة يوم الذي لا يتحقق حتى في ألف يوم ربما. . . إذاً، ستظل تفاعلات الثورة مستمرة، وعين القاعدة العريضة على هرم السلطة ينتظرون منه الكثير، وهو لا يملك عصا سحرية، وربما ليست لديه النية لتحقيق طموحات القاعدة العريضة، ومن ثم سيتحول إلى عدو أو معارض للقاعدة العريضة من جديد، وهكذا دواليك. . . وحتى تفرز التجارب الوضع الأكثر ملاءمة لطموحات هذه القاعدة العريضة. . إذاً، يصعب التنبؤ بلحظة التوازن أو انطفاء جذوة الثورة أو الوصول إلى الدولة الديمقراطية المستقرّة.

هناك جانب آخر يتعلق بمسألة تطبيق الشريعة التي تحولت إلى مجرد عامل دعائي للوصول إلى السلطة من خلال دغدغة الكثير من البسطاء من الناخبين، ففي معظم الدول الإسلامية لا توجد قوانين كثيرة تتعارض مع الشريعة، وحتى إن وجدت، فيمكن معالجتها من خلال آلية ديمقراطية، أو كما قال طارق البشري في بحثه، فإن أمر الأخذ بالشريعة الإسلامية في القوانين الوضعية هو أمر حادث ومن عشرات السنين. . وهنا نتذكر عمر بن الخطاب الذي أوقف حدّ السرقة في عام المجاعة، لأنه لا يصحّ أن يجوع المرء وتقطع يده أيضاً لأنه سرق رغيف الخبز. . أقول ذلك رداً على التيارات السطحية التي تنسب نفسها إلى السلفية، وهي منهم براء، في زعمهم المطالبة بتطبيق الشريعة كوسيلة للوصول إلى الحكم.

٦ ـ رفعت سيد أحمد

أودّ، أولاً، أن أشيّد بالبحث وبالباحث الكبير لما قدّمه من عمق وتحليل موثق لحالة مصر، وأودّ أن ألفت نظر الجمهور من باحثينا العرب إلى قيمة وقامة دور طارق البشري في هذا الحراك الشعبي المصري بعد الثورة وقبلها. وعلينا هنا أن نستعيد دوره في «مجلس الدولة» وأحكامه الكبرى في رفض قرارات نظام مبارك، خاصة إحالة المدنيين إلى القضاء العسكري، فله كل التقدير والاحترام.

وليسمح لنا بتسجيل الملاحظات النقدية التالية:

أ ـ في البحث ثمة خلط بين الجيش والمجلس العسكري طيلة البحث، ونحسب أن ثمة فارقاً بين الاثنين، والخلط بينهما أدى إلى النتيجة التي نحن عليها اليوم، حين أصبح الجيش محطّ نقد واتهام من القوى الوطنية والليبرالية في المرحلة الانتقالية، في حين أن المخطئ الرئيسي كان هو المجلس العسكري بقيادة المشير محمد حسين طنطاوي، الذي كان امتداداً لنظام مبارك، وكان منطقياً أن يخرج بانقلاب ناعم من الإخوان كأسوأ ما يكون الخروج ومن دون مقاومة من الجيش.

ب ـ أهمل الباحث دور التيار الشعبي اليساري ـ القومي في تحليله للقوى الحاكمة للمشهد السياسي المصري ووضعها داخل التيار الليبرالي. وهذا خطأ لأن ثمة فوارق بين التيارين وهذا التيار الأكثر تأثيراً في الشارع، وخاصة في المستقبل. فلماذا تم إهماله؟

ج ـ بالنسبة إلى تعليق د. سعد الدين إبراهيم الملقى علينا، أراه يعتمد على الحكايات والحوادث أكثر مما يعتمد على التحليل الموضوعي في نقده لبحث طارق البشري. ولذلك نراه ظلم البحث، ولم يعطه حقه من خلال تحليل معمّق يليق بالبحث فقط. ونشير إلى ضرورة أن يعلم د. سعد الدين إبراهيم أن الثورة ليس هي الـ ١٨ يوماً، بل الـ ٣٠ عاماً الماضية بفعل تراكمي، ومن هنا كان للإخوان دور فيها.

٧ ـ محمود معروف

أ ـ الملاحظة الأولى حول الندوة، حيث تم إدراج عروض حول الدين والدولة بعد تسلّم أحزاب الإسلام السياسي الحكم في كل من مصر وتونس وليبيا، كما تم التطرق إلى الدين والدولة في السعودية، وكان من المفيد جداً أن تكون هناك أبحاث حول الدين والدولة في العراق بعد الاحتلال الأمريكي،

وأيضا عن تجربة حركة حماس إن كان بعد الانتخابات الفلسطينية عام ٢٠٠٦ أو بعد الانقسام وسيطرتها وحدها على قطاع غزة.

ب ـ الملاحظة الثانية حول البحث، نعتقد أنه كان من المفيد أن يتطرق أ. البشري في بحثه حول رؤية الإسلام السياسي المصري، وتحديداً الإخوان المسلمين، وكيفية تدبيرهم لسياسة مصر الخارجية، خاصة في ما يتعلق بالصراع العربي ـ الصهيوني، وكيفية تدبيرهم للعلاقة مع قطاع غزة، إن كان للعلاقة الإدارية والسياسية التاريخية لمصر مع القطاع أو لعلاقة مصر/ الاخوان مع غزة/ حماس.

٨ ـ حسن حنفي

أ ـ البحث لا صلة له بالموضوع على الإطلاق، بل إنه يقصّ مسار الثورة منذ بدايتها وعلاقة الإخوان المسلمين بها، وكيف أنهم كانوا القوة الغالبة على قوى الدولة والجيش والليبراليين ضد الاتهام الشائع شعورياً أو لاشعورياً بأن الإخوان قد ركبوا الثورة عندما رأوا أنها قاربت على النجاح.

ب ـ البحثان الأخيران فقط يتعلقان بالموضوع، وهو تطبيق الشريعة الإسلامية من أجل تبديد الغرابة المثارة حول تعارض الشريعة مع القانون المدني، مع أنه في العصر الليبرالي لم تكن هذه الغرابة موجودة. وكان شيئاً شائعاً وضع الشريعة في الدستور.

٩ ـ مايكل هادسون

لديّ بعض الملاحظات على كلام للهيئة المشرفة على الدِّين والدولة في مصر.

أ ـ أودّ التعليق **أولاً** على ملاحظة أ. جميل مطر في كلمته الافتتاحية التي رأى فيها أن حكومة الولايات المتحدة اتخذت قراراً بمساندة قوى الإسلام السياسي، المنظمة الجديدة في العالم العربي، بناء على حسابات ستكون العامل المهيمن في شتى ربوع المنطقة غداة الثورات العربية. بوصفي مقيماً في واشنطن العاصمة منذ مدة طويلة، ومتابعاً للسياسة الخارجية الأمريكية، أودّ التنبيه إلى أن وجهة النظر هذه قد تكون مبسّطة على نحو زائد، ذلك أن مشاعر عميقة متضاربة حيال الإسلام تساور الشعب الأمريكي، ولا سيما بعد هجمات ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. ومؤخراً تحولت حادثة مقتل السفير الأمريكي لدى ليبيا في

مرحلة ما بعد الثورة إلى قضية في حملة الانتخابات الرئاسية، حيث يسعى كِلا المرشحَين إلى التشديد على ردّه القوي عليها. وبالمثل، يتنافس المرشحان على إثبات من هو الأشدّ قسوة في التعاطي مع حكام إيران الإسلاميين. وهناك حوادث مؤسفة تقع باستمرار في المجتمع الأمريكي سببها الإسلاموفوبيا. إن إدارة أوباما متردّدة في تقديم دعم عسكري قوي للمعارضة السورية مخافة وقوعها تحت سيطرة متطرفين إسلاميين مرتبطين بتنظيم القاعدة. لذلك، لن يكون من السهل على الولايات المتحدة الوقوف خلف جماعات إسلامية منظّمة تُظهر قوة انتخابية كبيرة، حتى وإن بدت «معتدلة»، بحسب المعايير الأمريكية. وقد دار نقاش حام، ولا يزال، في الدوائر الأمريكية لتحديد إن كان الإسلامُ السياسي الصاعد في العالم العربي مشكلةً أم حلاً، من وجهة نظر أمريكية.

ب ـ تعليقي **الثاني** دافعه التعقيب الذي قدمه د. سعد الدّين إبراهيم الذي أشار إلى ميل لدى المحللين العرب إلى تصوّر «يد خفية» غربية خلف الثورات والجماعات الإسلامية التي يظهر أنها منتفعة منها حالياً. من العار الحطّ من شأن تضحيات آلاف المواطنين العاديين في تونس ومصر وليبيا واليمن (وربما في دول أخرى في مرحلة لاحقة) من جانب أشخاص يتصوّرون وجود تأثير غربي ماكر في كل مكان. والظاهر أن هناك مكوّنات ذاتية التدمير في الحجج القائلة إن الثورات اندلعت بتحريض من الولايات المتحدة في المقام الأول، وإن الإسلاميين الذين برزوا إلى الواجهة الآن أدوات بقصد ومن دون قصد في يد السياسة الأمريكية. وهذه التحليلات تُنكر مآثر الشعوب العربية عبر التلميح إلى كونهم عملاء للولايات المتحدة، وحلفائها الخليجيين، وإسرائيل. لذلك، أقترح مع فائق الاحترام أن يُجري «مركز دراسات الوحدة العربية» دراسةً بحثية تجريبية شاملة للسياسات والتصرفات الأمريكية في المنطقة، لمعرفة إن كانت واشنطن تنفّذ خطة كبيرة من نوع ما في المنطقة أم لا.

١٠ ـ يوسف مكي

قرأت بحث أ. طارق البشري، عن علاقة الدين بالدولة: حالة مصر بعد الثورة بتعمق، لكنني لم أجد، للأسف، أية علاقة بين عنوان البحث ومتنه.

فقد قدم الباحث قراءة نظرية مطولة في علم السياسة عن ظروف التحول السياسي، في ظل الثورات الشعبية التي لا يقودها حزب أو تنظيم سياسي محدّد، واستعرض توازنات القوة، كما رآها، في عهد الرئيس مبارك، وأجرى

مقاربات بين ثورة محمد علي عام ١٨٠٥، وثورة عرابي عام ١٨٨٢، وثورة الوفد عام ١٩١٩. ففي تلك الثورات كانت هناك قيادات واضحة للثورة، منحها دورها شرعية ثورية مكّنتها من تسلّم السلطة بعد إنجاز التحول الثوري.

وخلص أ. البشري من هذه المقاربات إلى عدم وجود قوة ثورية حقيقية منظّمة قادرة على تسلّم السلطة بمفردها، أو بالمشاركة مع غيرها غداة سقوط النظام السابق، إثر انتصار ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١. إن القوى الوحيدة التي كانت مهيأة لتحمّل هذه المسؤولية هي الجيش، الذي هو جزء من العمود الفقري للنظام السابق.

هذه الخلاصة، تقود إلى نتيجة مؤداها أن قطيعة مع النظام السابق لم تحدث بعد الثورة، وأن القوى المتنفذة في ظل ذلك النظام بقيت كما هي.

لقد استغرق الباحث في تقديم قراءة مكثّفة عن القوى التي تلي المؤسسة العسكرية، في ميزان القوى المصري. فأشار إلى قوة الإخوان المسلمين التنظيمية، وانضباط أعضائها، ووجود قيادة متماسكة، وحضور أفقي على الساحة المصرية، وإلى أن طرحهم الإسلامي متلائم مع فطرة عموم المصريين. وتحدّث عن التيار السلفي، باعتباره التالي من حيث قوة حضوره في الساحة السياسية المصرية. وأخيرا تحدّث عن الليبراليين، ووصفهم كأتباع للنظام السابق، التحقوا بالثورة بعد اندلاعها. وغيّبت القراءة تماماً الحركات المعارضة التي برزت في العقد الأخير، كحركة «كفاية»، كما غيّبت القراءة الأحزاب القومية، بكل تشعّباتها.

انتقد أ. البشري الحوارات المكثّفة حول هوية مصر، واعتبرها عملاً طارداً للقضايا الجوهرية التي ينبغي أن يهتم بها المصريون؛ وذلك، من وجهة نظري، هو تقديم العربة على الحصان، لأن أي مشروع نهضوي تختطه مصر سينطلق من اعتبارات ذات علاقة مباشرة بهوية مصر؛ هل هي هوية مدنية؟ أين موقع العروبة والدولة المدنية وحقوق غير المسلمين من المصريين، وأيضا حقوق المرأة في هذه الهوية؟. ما الموقف من الصراع العربي ـ الصهيوني؟ وما هو النموذج الاقتصادي الذي ستختطه مصر لتنمية مواردها والانتقال من حال التبعية إلى حال التنمية المستقلة؟. هذه الأسئلة تبدو ملحّة، ومطلوب الإجابة عنها لتحديد هوية مصر ما بعد الثورة.

ليس يكفي أن نقول إن هوية مصر صنعها التاريخ، بما يشي بالنظرة

الساكنة له، في حين إن التاريخ خاضع لقانون الحركة والتعاقب، وبالتالي فإن مفهوم الهوية ثابت نسبياً، من حيث إنه ثقافة في زمن ومكان محدّدين، ولكنه غير ذلك عندما يتعلق الأمر بالمناهج والبرامج التي يجري تبنّيها، بعد هذا الغليان الثوري، والتي يفترض فيها أن تعكس طبيعة التحول الثوري، وحقيقة الانتقال في موازين القوى بالمجتمع المصري.

وأخيراً، تبقى هذه النقاط جميعاً ذات علاقة بمضمون ما جاء في ورقة أ. البشري، وليس لها صلة البتّة بعنوانها. وأعتقد أن موضوع العلاقة بين الدين والدولة في مصر ما بعد الثورة هو موضوع حيوي ومهم، ينبغي أن يجري الاهتمام به في دراسات لاحقة.

١١ ـ عبد الوهاب الأفندي

في الحقيقة الذي دفعني إلى التعليق هو انزعاجي مما يمكن أن أصفه بالعقلية الخرافية التي عبّرت عنها بعض التعليقات، مثل الإشارة إلى كون القرضاوي صلّى بالناس، فهل هذا بمعجزة فيما الملايين من الناس يصلّون كل يوم، أو إذا كان جين شارب ذكر العصيان المدني، ثم ذكره شخص آخر؟ في ما يتعلق بنا نحن في السودان، كان إخواننا اليساريون يتكلمون على العصيان المدني منذ السبعينيات، وثورة ١٩٨٥ أسقطت الرئيس النميري، وهو جالس في البيت الأبيض مع ريغان. فادعاء قدرات خرافية للجهات الخارجية أو للأموال أو لغيرها ليس صحيحاً، كما ذكر د. مايكل هادسون الذي يشير حقيقة إلى ما ذكره أ. طارق البشري من أن هناك حقيقة عجز ليبرالي الآن، كنا نعتقد أنه سياسي، ولكنه أصبح اليوم فكرياً. يجب أن نفهم حقيقة الواقع الحاصل في البلد، بدل الحديث أن فلاناً أو أمريكا عملت، ولكن لماذا أنت لا تعمل بدل القرضاوي ثورة؟ ما يعني أن حسين رمزي آخر، مثلاً، أو وائل غنيم، كان يمكن أن يظهرا في الميدان، فالأمر هو: ما الذي تعمله أنت؟ الحديث كله عما يعمله الإخوان والأمريكيون والآخرون، كأنك أنت عاجز منتهٍ، وليس لديك قدرة، أو كأنك أنت شيء ميت لا تتحرّك، بل تنتظر ما يفعله الآخرون.

النقطة الأساسية في ما يتعلق بالثورة أيضاً ما ذكره د. سعد الدين إبراهيم من أن الثورات التي تتولى فيها السلطة الجهات التي تأتي بالثورة هي الثورات القمعية والدكتاتورية والانقلابية، ولكن كل الثورات الديمقراطية التي حصلت في العالم من السودان إلى الفيليبين، إلى الثورات اليسارية، لم تتولّ السلطة فيها

الجهات التي قادت الثورة، إنما كان هدفها أن يكون هناك تحوّل ديمقراطي تقوم فيه حكومة انتقالية، ثم ينتخب الشعب من يريد. فهم لم يكونوا يريدون السلطة، وهذا ما حصل. أما في ما يتعلق بتوصيل الإخوان عن طريق الثورة إلى السلطة، فقد أجريتُ دراسات عن الحركات الإسلامية منذ مدة طويلة، إذ إنني منذ ٣٠ عاماً وأنا انشر عن الحركات الإسلامية، وقد توصلت إلى أنها في معظمها حركات قومية حقيقة، وليست حركات دينية، وهذا الأمر يطول تفصيله.

لكن في ما يتعلق بالبيروقراطية، وأختم بهذا، فيجب أن نفرّق بين أمرين، إذ في الفترة السابقة كان الإخوان المسلمون يحرمون من الدخول في البيروقراطية لأنهم إخوان مسلمون. نحن بالقطع لا نريد أن يتحول الوضع إلى أن يدخل الإخوان المسلمون إلى البيروقراطية باعتبار أنهم إخوان مسلمون، لكن في النهاية هم مصريون، فلهم الحق في أن يكونوا في البيروقراطية، وأن يكونوا في الجيش، وأن يكونوا في الشرطة، ويجب ألا يقال أن هذا محرّم، لكن نحن مع تحييد الدولة في ما يتعلق بالسياسة؛ فأنت لا تدخل الجيش كأخ مسلم، والبيروقراطية كأخ مسلم، وإنما كمصري وكبيروقراطي، وهذا هو الحلّ.

١٢ ـ طارق البشري (يرد)

أشكر السادة أصحاب المدخلات قراءتهم للبحث، وبخاصة من تكبّد مشقة قراءتها رغم ظنه أنها بعيدة عن الموضوع الذي كان يعدّ نفسه لقراءته. لكن السؤال الذي يرد على ذهني بعد مطالعة المداخلات هو: هل المطلوب من الباحث كاتب البحث أن ينحصر في العناصر التي شملها مخطّط الندوة عن موضوعه، أم أن هذه العناصر هي موضوعة لتفادي التكرار أو التداخل في الموضوعات التي تشملها بحوث الندوة؟. أنا أتصور أن الاحتمال الأخير هو الصحيح، وأنه إن صحّ جدلاً أن المقصود هو الاحتمال الأول، لكنت اعتذرت عن الكتابة في الموضوع، لأن كاتب أي موضوع من سلطته على موضوعه أن يحدّد جوانبه وعناصره، وفقاً لرؤيته الفكرية ولقناعته بوصفه كاتباً مسؤولاً عن كلمته، في اطار تصوراته الذهنية والفكرية. وقد أشرت إلى ذلك في صدر البحث المطروح الذي هو محلّ هذا الحوار.

الموضوع المطروح في الندوة هو «الدين والدولة في الوطن العربي»، وموضوع بحثي ضمن بحوث الندوة هو عن مصر بعد ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠١١. فثمة أربعة أبعاد هي: «الدين»، و«الدولة»، و«مصر»، و«الثورة»، وأهم ما أردت

أن أوضحه هو أن مصر بعد الثورة لم تُحسم، ولم تتحدّد بعد مسألة الدين في دولتها، ولا ملامح هذا الوضع. وهذا هو الموقف الفكري الذي أراه يستند إلى الواقع، وهو مفاد النظر العلمي حتى الآن. ولن تتحدّد ملامح النظرة الدينية في الدولة إلا بعد أن تُحسم مسألة الصراعات حول الدولة، وبعد أن تظهر محصّلة هذا الصراع.

ثمة ثلاث قوى سياسية أراها تتفاعل بالجدال والصراع حول هذا الأمر، ونتيجة ذلك لم تُحسم بعد لأي من الأطراف، وكذلك فإنها حتى مع انحسامها المقبل، فإن الصيغة الدينية لدى أي من أطرافها، إنما تتعدّل وتتغيّر بما يتناسب مع نتيجة الصراع والجدال الدائر، بمعنى أنه عندما تُحسم لصالح التيار الديني، فالمظنون أن هذا التيار ذاته ستتعدّل ملامحه من خلال الصراع والجدل، وإذا حُسم لصالح التيار المسمّى بـ «الليبرالي»، فستكون وجهته هي ذاتها قد تعدّلت من خلال الصراع والجدل الحالي ذاتهما. لذلك، فنحن لا نستطيع الآن أن نعرف أياً من القوى ستكون له الغلبة، ولا قدر المشاركة التي سيحوزها كلّ منهما في المستقبل، ولا نستطيع أن نحدّد أثر التداخل الفكري والسياسي والمعنوي الذي يفعله الصراع والجدل في كل من أطرافه المتفاعلة، لأن الصراع أو الجدال هو ما يؤدي إلى التفاعل بين أطرافه، بمعنى أنه يغيّر من خصائص أطرافه في الوقت ذاته الذي يجري بينهم فيه.

ومع كل هذه الاحتمالات، هل يتصور أن يكون لدى الكاتب مجموعة محدّدة وجامدة من التصوّرات عن القوى الدينية في الدولة، إلا أن يكون ذلك مجرد افتراضات لدى الكاتب أو لدى بعض السادة أصحاب المداخلات، وهي تكون افتراضات مسبقة لا تصلح «علمياً»، وفي يقيني أن تكون أساساً لرؤية صادقة تطرح أو لنقاش جاد يدور، وذلك طالما أننا إزاء حدث أو أحداث لا تزال تجري، ولم تكتمل دلالاتها بعد، وإزاء صراع محتدم يجري بمجموعات من الأفعال وردود الأفعال التي لم تصل بعد إلى تشكّل متكامل للقوى السياسية التى تشتبك مع الأحداث الجارية؟

كل ذلك، في ما أظن، كان يتعينّ أن تترك له مساحاته السياسية والفكرية في العرض الذي قدمه البحث موضوع هذا النقاش، وأن من يعيب على البحث أنه لم يكن في الموضوع المطلوب، إنما يطلب من صاحب البحث أن يعرض ويناقش ما لم يتحدّد بعد. إننا لا نناقش فكراً استاتيكياً جامداً، ويتعينّ ألا يغفل

أحد عن أثر الحراك الاجتماعي والسياسي، وأثر جدلياته في الأمر كله. أكاد أقول إن من يعيب على البحث العيب السابق إنما يصدر عن فكر جامد يعاني الوصف ذاته الذي يلصقه بآخرين. وهو موقف فكري غير جدلي، وغير حركي، ولا يدرك معنى الثورة، إذ إن الثورة تتميّز بكثافة الحراك الذي تطلقه، حتى أن يوماً من أيامها يعادل ألف يوم من الأيام الرتيبة السابقة أو التالية، من حيث أثرها في تغيير الذات أو تغيير الآخرين، ومن حيث التجارب التي تقدمها إلى العاملين فيها والمعايشين لها.

لقد ذكرت في صدر البحث أن الأوضاع السياسية لم تنتج بعد الثورة نظامها السياسي، وأن السؤال عن ملامحه وتوازناته لم تكتمل بعد، لأن النظام لم تنخلق ملامحه بعد. فهل كان المطلوب مني أن أضع مجموعة من التصوّرات أو المفردات الفكرية الجامدة والمطلقة، وأنا أتكلم عن واقع «دولة»، و«فكر»، و«ثورة»، في بلد محدد هو «مصر»؟

أما عن التعقيب الوحيد الذي قدم عن البحث، فقد أوغل في ممارسة الصراع السياسي بما لا أظن أن ندوة علمية وبحثية تطيقه، وعلى غير ما كنا نعتاده من صاحب التعقيب عندما كنا نتابع كتاباته قبل عقدين من الزمن.

وأنا أشكر السادة أصحاب المداخلات على ما قدموه من ملاحظات موضوعية أثرت البحث وأفادتني جداً.

الفصل الحادي عشر

الدين والدولة في تونس بعد الثورة(*)

صلاح الدين الجورشي(**)

مقدمة

بعد انهيار نظام الرئيس زين العابدين بن علي تحت إيقاع الثورة التونسية، تفجّر صراع بين النخب السياسية والثقافية حول طبيعة العلاقة بين الدين والدولة في ظل النظام الديمقراطي المنشود. ولم تتم التهيئة الهادئة والعميقة لمناقشة هذه القضية الحساسة، وإنما اكتسى الحديث عنها صبغة حادة، لم تخل من تشنج وتبادل للاتهامات بين الإسلاميين والعلمانيين؛ وهو ما كاد يتحول إلى حرب باردة، بلغت حد إثارة المخاوف حول مستقبل الثورة، التي لم تكن أيديولوجية في دوافعها وشعاراتها، بقدر ما كانت ثورة اجتماعية ذات أبعاد ديمقراطية.

هذه الدراسة محاولة لرصد التطورات التي لازمت هذا الجدل/ الصراع، والوقوف عند أهم مفاصله، بعد استعراض تاريخي، يعتبر ضرورياً، نظراً إلى ارتباطه الشديد بالجدل في هذه الإشكالية التي فرضت نفسها بقوة في تونس، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى دول عربية أخرى تعيش متغيرات شبيهة، في مقدمتها مصر.

(*) نُشرت هذه الدراسة ضمن الملف الثاني «الدين والدولة في الوطن العربي»، في: **المستقبل العربي**، السنة ٣٥، العدد ٤٠٧ (كانون الثاني/ يناير ٢٠١٣)، ص ٦٠ ـ ٧٩.

(**) رئيس منتدى «الجاحظ» ـ تونس.

أولاً: الإسلاميون وحلم «الدولة الإسلامية»

عندما تم الإعلان عن إلغاء الخلافة العثمانية، ساد شعور لدى أغلبية المسلمين بأن «المؤسسة الرمزية» التي كانت تشعرهم بكونهم ينتمون إلى كيان سياسي واحد قد اختفت. كما أدرك المصلحون يومها بأن محاولاتهم لإنقاذ «دولة الخلافة» وإصلاحها قد فشلت. لكن ذلك لم يضع حدّاً لاستمرار المحاولات والجهود من أجل إصلاح الكيانات السياسية المحلية التي فرضت وجودها وشرعيتها، محتفظة، في السابق، بعلاقة شكلية بالسلطان العثماني، وأصبحت، تدريجياً، واقعاً قائماً، ومهّدت لقيام ما سيعرف بالدول الوطنية أو «الدولة الأمة»؛ فسقوط الخلافة جعل من هذه الكيانات القطرية ومن الدولة الوطنية الملجأ الوحيد أمام المجتمعات والنخب لحماية وجودها السياسي والاقتصادي، بدون أن يقتل لديها الرغبة في التوحد، والشعور بالانتماء إلى كيان أوسع تبرره الروابط التاريخية، والحاجة إلى حماية المصالح المشتركة. وقد رأت شرائح واسعة من هذه النخب فيما فعله كمال أتاتورك نموذجاً يمكن الاقتداء به من أجل إقامة دول ترتكز على عصبيات قومية محلية، أي العمل على تثبيت الولاء للوطن، بمفهومه القطري، ودمجه ضمن مقومات الدولة الجديدة.

في هذا السياق، ومنذ انطلاق النقاش حول أسباب تخلّف المسلمين، لم يطرح رموز النهضة العربية على أنفسهم مهمة إقامة «الدولة الإسلامية»، باستثناء عدد قليل من رجال الإصلاح مثل محمد رشيد رضا الذي تحدث عن ضرورة استعادة الخلافة. وبالتالي لم يكن شعار إقامة «الدولة الإسلامية» وارداً في الفكر النهضوي، بدون أن يعني ذلك اتفاقهم على الدعوة إلى الفصل بين الدين والدولة؛ فالذي كان يشغل الكثير منهم، في مرحلة ما قبل الاستعمار المباشر، هو إصلاح الكيان السياسي القائم يومها، والعمل على تحديث الجيش والإدارة، وتقليص الفجوة بين السلطة والشعب من أجل توفير الحد الأدنى من الشرعية والفعالية، وذلك بأن تكون سلطة الحاكم مشروطة ومقيدة. كما اتسعت دائرة اهتمامات رجال الإصلاح، خاصة بعد أن كشّر الاستعمار عن أنيابه، لتشمل أيضاً، إلى جانب الإصلاح السياسي، إبراز مظاهر التميز الثقافي والاجتماعي من دين ولغة وتاريخ وثقافة، كما ركز بعضهم على ضرورة حماية الثروة الوطنية من النهب الخارجي والمطالبة بالاستقلال.

لم يصبح شعار «الدولة الإسلامية» محوراً من محاور الجدل وهدفاً يسعى

البعض إلى تحقيقه إلا بعد ظهور الحركات الإسلامية الإحيائية، وفي مقدمتها حركة «الإخوان المسلمون». وقد تم تأسيس هذا الشعار/الهدف على اعتباره النتيجة الطبيعية لمسلَّمتين اثنتين؛ أولهما القول بأن الرسول (ﷺ) لم يكتف بإنشاء مجتمع أو أمة، وإنما أقام أيضاً دولة في المدينة؛ وثانياً الاعتقاد بأن الإسلام منظومة شمولية لا تفصل بين الديني والسياسي، وبناء عليه جاء تعريف حسن البنّا للإسلام بكونه «دين ودولة، مصحف وسيف»، وهو التعريف الذي تعتمده كل ما أصبح يسمّى بحركات «الإسلام السياسي»، التي تتخذ من الإسلام مرجعية رئيسية في معالجة قضايا المجتمع والدولة.

ثانياً: التجربة التونسية

١ ـ مرحلة ما بعد الاستقلال

عندما استقلت تونس، وبدأ الشروع في تأسيس الدولة الجديدة، تم انتخاب مجلس تأسيسي لصياغة دستور للبلاد. وجد أعضاء هذا المجلس أنفسهم مضطرين إلى مناقشة الخلفية الثقافية للدولة الوطنية الناشئة. وكان واضحاً، يومها، أن النخب، بمختلف تياراتها الثقافية بما في ذلك الزيتونيين، لم يكن أمامها سوى نمط الدولة الحديثة في ثوبها الأوروبي والفرنسي تحديداً. وليس ذلك بالأمر الغريب في السياق التونسي، حيث إن المشروع الإصلاحي، الذي بدأ يتشكل منذ خير الدين باشا، تمحور حول إصلاح الدولة في ضوء الاقتباس من المثال الأوروبي. حتى الزيتونيين الذين لعبوا دوراً عظيماً في الدفاع عن هوية تونس وعروبتها، لم تكن لديهم مقومات واضحة لمشروع دولة مستندة إلى الإسلام، وقابلة للحياة.

في مقابل ذلك، كان البديل جاهزاً عند الزعيم بورقيبة الذي اتخذ من الدولة الفرنسية نموذجاً يحتذى به في شكله، وفي الكثير من خصائصه. لكن، مع ذلك، لم يكن بإمكان أعضاء المجلس التأسيسي والقيادة السياسية يومها القفز على الهوية الثقافية للدولة التونسية المنشودة. فأي دولة في العالم يلاحظ أنها تولد وتتشكل وتنمو من داخل البيئة الثقافية والدينية والسياسية والجغرافية التي تنشأ فيها؛ أي أن الدولة لا تتأسس من فراغ، ولا يمكن إسقاطها أو زرعها في بيئة غريبة عنها ومقطوعة الصلة بها.

وخلافاً لما هو رائج، فإن الحبيب بورقيبة، مهندس هذه الدولة، لم يُعِدْ

إنتاج تجربة كمال أتاتورك الذي دخل في خصومة مباشرة مع الإسلام ومع مظاهر التدين؛ فبورقيبة لم يكن مع الفصل بين الدين والدولة بشكل كامل. صحيح لم يجعل الدين فوق الدولة أو مقدماً عليها، ولم يعط صلاحيات مرجعية للإسلام أو لمؤسساته القائمة يومها أي سلطة فوق سلطة الدولة والحكومة والبرلمان، لكنه أخضع الدين للدولة التي أصبحت هي المتحكمة فيه مؤسسياً وثقافياً، وهي المسؤولة عن وضع السياسات الخاصة بإدارة المجال الديني والمحافظة على الجوانب التعبدية والاحتفالية. بل إن بورقيبة ذهب أكثر من ذلك، عندما عمل خلال السنوات الأولى لحكمه من أجل ترسيخ مفهوم حداثي للإسلام؛ أي أنه نصّب نفسه مجدِّداً للدين، ومؤوِّلاً لنصوصه وأحكامه وفق ما تقتضيه مصلحة الدولة، وفي ضوء أهدافه السياسية.

من هذا المنطلق، تمّت صياغة الفصل الأول من دستور تونس سنة ١٩٥٩ على النحو التالي «تونس دولة، حرّة، مستقلّة، ذات سيادة، الإسلام دينها، والعربيّة لغتها، والجمهوريّة نظامها». وبقدر ما كانت هذه الصيغة توفيقية، إلا أنها حسمت الجدل حول هوية الدولة التونسية، ولم تلغ المرجعية الإسلامية من دون أن تضبط بشكل واضح مصادرها وآلياتها. وبقطع النظر عن كون تينك الصفتين (الإسلام والعروبة) تعودان إلى تونس أم إلى الدولة، فإن المؤكد أن بورقيبة حرص على أن يتحدث باسم الإسلام، وأن تتولى الدولة الإشراف على الجوانب الطقوسية والرمزية للدين، وأن تتدخل بقوة في كلّ ما يتعلق بالتنظيم الاجتماعي والقانوني، وأن تبحث عن مسوّغات لذلك من داخل المنظومة الإسلامية ذاتها لإكساب تلك التغييرات والقرارات نوعاً من الشرعية الدينية.

وبناء عليه، لا يعتبر بورقيبة لائكياً، كما يذهب إلى ذلك خصومه من الإسلاميين، أو المدافعين عنه من العلمانيين الراديكاليين، وإنما كان سياسياً برغماتياً، متأثراً بالغرب، ومديناً لفرنسا في تكوينه الثقافي والسياسي. لكنه، مع ذلك، لم يقطع مع الإسلام كمخزون رمزي، حتى وإن بدا غير مؤمن في بعض مواقفه. وقد تجلّى ذلك بوضوح منذ مطلع الثلاثينيات من القرن العشرين في دفاعه عن حجاب المرأة التونسية، خلال تلك المرحلة عندما انتقد المثقفين التونسيين الذين أيدوا، حينها، الدعوة إلى تخلي المرأة التونسية عن حجابها التقليدي، واتهمهم بالخلط بين «اللائكية والتقدم»، واعتبر يومها أن النقاب جزء من الشخصية التونسية، في مواجهة المسعى الاستعماري للقضاء على مقومات هذه الشخصية.

٢ ـ مرحلة الثورة

أ ـ أجواء الثورة تعيد خلط الأوراق

بعد الثورة، ارتبكت مختلف الأطراف في تونس، ووجدت نفسها في ضوء الزلزال المفاجئ الذي حصل، تتحسس مواقعها، ويسعى كل طرف إلى التأثير في المشهد السياسي والثقافي الجديد، الذي نتج من انهيار النظام السياسي القديم. وبما أن من نتائج الثورة، ارتفاع منسوب الحريات، فقد وفر ذلك فرصة لجميع التيارات، بما فيها تلك التي كانت مقموعة وتعمل تحت الأرض.

من أهم الإشكاليات التي طرحت بعد الثورة علاقة الدين بالدولة. ويعود ذلك إلى أسباب متعددة:

١ ـ التقاء معظم الأطراف السياسية حول الدعوة إلى تجميد الدستور القديم، وذلك بحجة التعديلات التي أدخلت عليه خلال عهدي الرئيسين بورقيبة وبن علي، وهو ما أضعفه كثيراً، وجعل العديد من فصوله يتضمن أحكاماً غير ديمقراطية، ويعطي صلاحيات مطلقة لرئيس الدولة، وبالتالي يؤسس لنظام مستبد. وعلى هذا الأساس، تم التوافق على ضرورة تنظيم انتخابات لاختيار مجلس وطني تأسيسي، يتولى وضع دستور جديد. وبذلك شعر الجميع بأن التوافق القديم قد انهار، وهو ما فتح المجال للجميع لوضع بصمته الأيديولوجية أو حماية مصالحه من خلال التأثير في محتويات الدستور البديل.

٢ ـ اعتبر الشق الراديكالي من العلمانيين أن الفرصة قد تكون سانحة، بعد الثورة، للدفع نحو ما لم يجرؤ عليه بورقيبة، أي التنصيص في الدستور على لائكية الدولة والمجتمع. وقد تعددت المبادرات، في هذا الاتجاه، منذ الأسابيع الأولى من الثورة. وفي مقابل ذلك، اعتقد أغلب الإسلاميين بأن اختفاء السلطة القاهرة يسمح اليوم بأن يقع «تصحيح التاريخ» الذي «انحرف به بورقيبة عن مساره، بعد أن انفرد بالسلطة وبالقرار على إثر استقلال البلاد»، ويتم ذلك عن طريق تحقيق المصالحة بين الدين والدولة، بالإعلان عن إسلامية الدولة التونسية.

٣ ـ تزايدت حدّة الجدل بين الأطراف المتصارعة بعد أن أفرزت انتخابات المجلس الوطني التأسيسي التي جرت بتاريخ ٢٣ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١

ميزان قوى سياسياً جديداً لصالح «حركة النهضة» ذات التوجه الإسلامي؛ وهي الحركة التي سارعت، منذ اللحظة الأولى، إلى تمسكها بمنصب رئاسة الحكومة، والتمتع بأغلب الحقائب الوزارية بما في ذلك وزارات السيادة، ما عدا وزارة الدفاع؛ وهو ما أثار مخاوف العلمانيين، وجعلهم يتوقعون بأن «حركة النهضة»، ستكشف بعد أن وصلت إلى الحكم عن وجهها الحقيقي، وستتخلى عن خطابها المعتدل، لتنطلق في عملية أسلمة الدولة على نطاق واسع.

ب ـ توافق سابق بين الإسلاميين والعلمانيين

لم يشارك الإسلاميون أو العلمانيون في تفجير الثورة أو قيادتها في تونس. لكن، مع ذلك، فقد جرت محاولات سابقة من أجل احتواء اختلافاتهم الأيديولوجية، وتقريب وجهات النظر بينهم حول مسائل رئيسية، وفي مقدمتها تحديد طبيعة الدولة. وتعتبر حركة ١٨ تشرين الأول/أكتوبر أفضل ما تم التوصل إليه في هذا السياق.

انطلقت هذه الحركة من إضراب عن الطعام، شنته شخصيات قيادية في أحزاب وتيارات متباينة في منطلقاتها الأيديولوجية، وجمعت ممثلين عن «حركة النهضة» من جهة، إلى جانب قيادات تنتمي إلى وسط اليسار أو «حزب العمال الشيوعي التونسي» من جهة أخرى. وسرعان ما تطور هذا التنسيق حول بعض قضايا الحريات، إلى حوارات منتظمة تهدف إلى وضع أرضية سياسية وفكرية مشتركة من أجل قيام جبهة معارضة لحكم بن علي، وذلك في محاولة استشرافية تهيّئ أصحابها لمرحلة قادمة، قد تفتح المجال لإمكانية إقامة نظام ديمقراطي.

وكان من الطبيعي أن تحتل مسألة العلاقة بين الدين والدولة حجر الأساس في هذه الأرضية. وقد أسفرت نقاشات تلك المرحلة، التي انطلقت مع أواخر سنة ٢٠٠٥، عن صياغة نص جماعي، وافقت عليه جميع مكوّنات المبادرة، بما في ذلك قيادة حركة النهضة.

عرض البيان «موقف أصحاب النص من موقع الدين الإسلامي في الدولة الديمقراطية المنشودة، ومن طبيعة العلاقة بين الديني والسياسي، وكيفية إقامة دولة مدنية وديمقراطية تحترم وتضمن حقوق وحريات المواطنين الفردية والعامة، وتحافظ وتصون هوية الشعب العربية والإسلامية».

ولاحظ الموقّعون على هذا النص، أن العلاقة بين الدين والدولة من خلال التجربة السياسية التونسية المعاصرة تواجهها **ثلاثة تحديات**، هي:

١ ـ استبداد السلطة الذي من مظاهره إخضاع الدين الإسلامي للإرادة السياسية للنظام القائم وتوظيفه، و.. سعيه الدائم إلى فرض قراءة للدين على المجتمع بما يخدم مصالحه، واحتكار الفضاءات الدينية بالتحكم في تعيين الأئمة، وفقاً لولائهم، وتحديد مضامين خطبهم، وانتهاك الحريات الشخصية للمواطنين والمواطنات بمختلف قناعاتهم الدينية والفكرية والسياسية.

٢ ـ الاستبداد باسم الدين الناجم عن قراءة أحادية، مغالية للإسلام، الذي يؤدي إلى التدخل بالقوة في حياة المواطنين الخاصة، وإلى النيل من حقوقهم وحرياتهم الأساسية ومن المبادئ الديمقراطية.

٣ ـ الاستبداد باسم الحداثة الذي يعمل على إلغاء الدين من الحياة العامة بوسائل قهرية، من داخل أجهزة الدولة وخارجها، ويدفع نحو التصادم بين الدولة والدين. وهو تصور لا يؤدي إلا إلى إدامة الاستبداد القائم، ودعم انتهاك الحريات وحقوق الإنسان وتعطيل المشروع الديمقراطي.

بناءً على هذه الملاحظات، اعتبرت هيئة ١٨ تشرين الأول/أكتوبر للحقوق والحريات:

١ ـ أن الدولة الديمقراطية المنشودة «لا يمكن أن تكون إلا دولة مدنية قائمة على مبادئ الجمهورية وحقوق الإنسان»، وتستمد مشروعيتها من «انتخاب مؤسسات الحكم بشكل دوري ومحاسبتها»، مع ضمان «حق كل طرف في استلهام مقترحاته وبرامجه في كل المجالات من مرجعيته الفكرية الخاصة».

٢ ـ أن الممارسة السياسية هي اجتهاد بشري، مهما كانت قناعات أصحابها ومعتقداتهم، مما ينفي عنها أي شكل من أشكال القداسة، ويجعل المجال السياسي فضاءً حراً للحوار والتنافس بين رؤى وبرامج المكوّنات السياسية والمدنية على اختلاف مرجعياتها.

٣ ـ أن الدولة الديمقراطية المنشودة تقوم على مبادئ المواطنة والحرية والمساواة. وبناء على ذلك، فهي تسهر على ضمان حرية المعتقد والتفكير، ومقاومة كل أشكال التميز بين المواطنين، على أساس العقيدة أو الرأي أو الجنس أو الانتماء الاجتماعي أو السياسي أو الجهوي، كما تضمن للمواطنين جميع

الحريات والحقوق الأساسية التي تشكّل أساس النظام الديمقراطي.

٤ ـ أن الدولة الديمقراطية المنشودة تلتزم نصّاً وممارسةً بضمان الحرمة الجسدية للإنسان، ومنع التعذيب، وكل أنواع الانتهاكات البدنية والمعنوية المهينة للكرامة البشرية. وتتعهد هيئة ١٨ تشرين الأول/ أكتوبر للحقوق والحريات، بكافة مكوّناتها، بأن تكون برامجها متطابقة مع تلك المبادئ الأساسية، كما تلتزم بتطبيق اتفاقية الأمم المتحدة لسنة ١٩٨٤ الخاصة بمناهضة التعذيب، وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة، وهي تتعهد بوضع الآليات الضرورية لاجتثاث ممارسة التعذيب في بلادنا.

٥ ـ أن من واجب الدولة الديمقراطية المنشودة إيلاء الإسلام منزلة خاصة باعتباره دين غالبية الشعب، بدون أي احتكار أو توظيف، مع ضمان حق كافة المعتقدات، وحماية حرية أداء الشعائر الدينية.

٦ ـ أن هوية الشعب التونسي تشكّلت عبر صيرورة تاريخية طويلة، وهي تثرى وتتطور بالتفاعل الخلّاق بين مقوماتها الحضارية العربية الإسلامية ومكتسبات الحداثة.

وبناءً على ذلك، فإن الدولة الديمقراطية المنشودة تلتزم:

أ ـ الدفاع عن اللغة العربية لغة وطنية، في الإدارة والتعليم والثقافة، وتجذيرها في المجتمع، مع ضرورة التفتح على اللغات والثقافات الأخرى.

ب ـ تجذير الشعب التونسي في حضارته العربية الإسلامية، بكل ما فيها من رصيد إيجابي، مع تطويرها لتستوعب مكتسبات الإنسانية الحديثة، وتسهم في إثراء الحضارة الإنسانية، في إطار من التفاعل البنّاء، مع مواجهة مشاريع الاستلاب والهيمنة التي تسعى إلى القضاء على تنوع الثقافات، وفرض نمط ثقافي وقيمي أحادي.

ج ـ ضمان تدريس مواد التربية الإسلامية خارج أي توظيف سياسي، في إطار منظومة تربوية تكفل حق التعليم، ونشر قيم التفكير العلمي، والنقد والاجتهاد، بما يساهم في نحت شخصية تونسية متجذرة في هويتها الوطنية، ومنفتحة على القيم العصرية.

٧ ـ أن الدولة الديمقراطية المنشودة تدافع عن القضايا العادلة للشعوب

العربية والإسلامية، و تدعم طموحها إلى الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، و تعمل على توحيد جهودها في مواجهة الاستبداد الداخلي، وكل أشكال الاستعمار والهيمنة الأجنبية من أجل تقرير مصيرها وبناء مستقبلها المشترك.

في الختام، أكدت الأطراف التي شاركت في صياغة هذا النص، أن «مضمون العلاقة بين الدولة والدين والهوية مثلما أثبتت تجارب الشعوب ليست وصفة جاهزة، سلفاً، بل هي عقد اجتماعي يتفاعل مع التطور السياسي والثقافي والاقتصادي لكل مجتمع، بما يحوله، عبر الزمن، إلى قيم وقواعد عمل تستبطنها الأجيال، وتطوّرها حسب ظروفها وحاجتها المستمرة إلى التقدم، وتكرّسها شعبياً، بشكل مباشر، وعبر المؤسسات الدستورية الممثلة الملتزمة بمبادئ النظام الجمهوري وحقوق الإنسان، واحترام الهوية الوطنية».

هذه الوثيقة الهامة، التي أطلنا الوقوف عندها ونقلنا جزءاً هاماً من محتواها، تعكس: (١) التخوفات التي كانت سائدة في أوساط المعارضة التونسية من أن يتحول موضوع العلاقة بين الدين والدولة إلى معضلة سياسية، وعامل تفجير للوحدة الوطنية والسلم الأهلي؛ و(٢)، تكشف الوثيقة درجة النضج التي بلغتها أطراف المعارضة وعديد الشخصيات المستقلة خلال المرحلة السابقة للثورة، وذلك عندما نجحت في إدارة هذا الحوار الذي استمر عدة سنوات، وأدى إلى بعض التوافقات النوعية، ليس فقط على الصعيد السياسي، وإنما أيضاً على الصعيد الفكري؛ وهو أمر يعتبر نادراً تحقيقه في المنطقة العربية: التي شهدت ولا تزال صراعات أيديولوجية حادة، وتبادلاً للإقصاء بين كبرى التيارات الفكرية والسياسية.

٣ ـ قضايا ما بعد الثورة

أ ـ معركة إعادة بناء الدولة

بعد قيام الثورة، تغيّرت المعطيات وموازين القوى بشكل جوهري، وهو ما انعكس مباشرة على علاقات الأطراف بعضها ببعض. ولذلك سيكون من الضروري استعراض الإشكاليات التي أثيرت في هذه المرحلة، والتوقف عند ردود الفاعلين الرئيسيين في الساحتين السياسية والدينية، للتعرف على مدى

وفائها لما سبق أن تعهدت به خلال أيام الصراع مع النظام السابق.

تمحور النقاش، الدائر في تونس منذ أشهر عديدة، حول مسألة العلاقة بين الدين والدولة، وذلك من خلال إثارة قضايا متشابكة كثيرة. وهي إذ تتفاوت في الأهمية، إلا أنها ترتبط مباشرة بمختلف الجوانب المتعلقة بهذه الإشكالية المركزية.

وفيما يلي عيّنات من أهم هذه القضايا:

١ ـ معركة الفصل الأول من الدستور: لقد سبقت الإشارة إلى هذا الفصل من دستور ١ حزيران/يونيو ١٩٥٩، الذي حسم به بورقيبة الجدل حول طبيعة الدولة التونسية في مطلع الاستقلال. بعد الثورة عاد هذا الجدل، بقوة، بعد أن غذّته من جديد حالة التجاذب الأيديولوجي بين الإسلاميين والعلمانيين، خاصة عشية انطلاق النقاش حول صياغة الدستور؛ ففي سياق رد الفعل على الأطراف الراديكالية في الساحة العلمانية التي دعت إلى قيام دولة ديمقراطية لائكية، ارتفعت أصوات قيادية بـ «حركة النهضة»، اعتبرت أن الفصل الأول القديم ليس نصاً مقدساً، خاصة وأنه قد تمّت صياغته في سياق تاريخي مختلف عن اللحظة الراهنة، وفي ظل ميزان قوى سمح لبورقيبة بأن ينفرد بتحديد طبيعة الدولة، ودعا هؤلاء إلى التنصيص صراحة على إسلامية الدولة، وإن اختلفوا في مقترحات الصياغة.

٢ ـ معركة الشريعة: هذه المعركة التي احتدم وطيسها، ولجأ فيها الجميع إلى مختلف وسائل الإقناع والدعاية، وتجندت خلالها مختلف القوى ومكوّنات مشهد الإسلام السياسي أو الحركي، من سلفيين وحزب تحرير، إلى جانب التيار الزيتوني المحافظ. ونظمت هذه الأطراف مسيرات ضخمة لممارسة الضغط على «حركة النهضة» وأعضاء المجلس الوطني التأسيسي من أجل التنصيص في الدستور على أن الشريعة هي المصدر الوحيد أو على الأقل الأساسي للتشريع في تونس. وهو جدل يحدث لأول مرة في تاريخ البلاد التونسية.

أما «حركة النهضة» فقد ارتبكت من جهتها، واختلف أنصارها وقادتها حول هذه المسألة الأساسية، فانحاز عدد منهم إلى دعاة التنصيص على الشريعة، في حين اعترض آخرون على ذلك. كما تسرّبت قبل أسابيع من اندلاع هذا الجدل على الصعيد الوطني وثيقة لمشروع دستور منسوب إلى حركة النهضة، نصّت في فصلها العاشر على أن تكون الشريعة مصدراً أساسياً من مصادر

التشريع التونسي. هذه الوثيقة كانت بمثابة بالون اختبار، وعندما تصاعدت حدّة الصراع حول هذه المسألة، تبرّأت قيادة الحركة، واعتبرتها غير رسمية.

لم يكن موضوع الشريعة مطروحاً في أدبيات «حركة النهضة» أو تصريحات مسؤوليها، منذ ٦ حزيران/يونيو ١٩٨١ تاريخ الإعلان عن تأسيس «حركة الاتجاه الإسلامي». حتى برنامجا الحركة السياسي، والانتخابي، لم يتضمنا الإشارة إلى هذه الدعوة من قريب أو من بعيد. ولتؤكد الحركة تميزها من بقية الحركات الإسلامية، وتزيد من طمأنة النخب التونسية والرأي العام، عرّفت نفسها بكونها حزباً مدنياً، ذا خلفية إسلامية. وكان يحلو لكوادرها أن يقارنوا حركتهم بـ «حزب العدالة والتنمية» التركي، الذي يؤكد أ. راشد الغنوشي بأن هذا الحزب قد تأثر بكتاباته. والمعلوم أن حزب أردوغان يختلف عن بقية حركات الإسلام السياسي بعديد المسائل، من بينها عدم رفعه شعار تطبيق الشريعة الإسلامية.

في هذه اللحظة التاريخية والمفصلية من مسار الانتقال الديمقراطي، جاءت مسألة الشريعة لتعيد أشباح الماضي من جديد في أوساط النخب، وأوحت بوجود نية لتصفية الحساب مع التيار الحداثي، ومع النمط المجتمعي الذي استقر في تونس بعد ١٥٠ عاماً من الحركة الإصلاحية، وأكثر من نصف قرن منذ بناء الدولة الوطنية. لكن عوامل عديدة تجمعت في آخر لحظة، منها ما هو داخلي، ومنها ما هو دولي، لتدفع برئيس حركة النهضة الشيخ راشد الغنوشي إلى مراجعة مختلف الحسابات، وعدم تأييد دعاة التنصيص على الشريعة في الدستور، بمن في ذلك كوادر أساسية في حركته.

٣ ـ معركة تحييد المساجد: وهي من المسائل الحارقة التي أخذت منذ أشهر تقضّ مضاجع الكثيرين، نظراً إلى ارتباطها المباشر بعلاقة الدولة بالدين. فبعد أيام قليلة من مغادرة بن علي البلاد والسلطة، استغلت بعض المجموعات حالة الفراغ والارتباك، وقامت بالزحف على عدد واسع من المساجد التونسية، وأنزلت أئمتها من المنابر بحجة ولائهم السابق للنظام المنهار، ونصّبت عناصر موالية لها ليتولوا الصلاة بالناس يوم الجمعة، واحتكار إلقاء الدروس فيها. وقد اتسعت رقعة هذه الأعمال لتشمل ما لا يقل عن ٤٠٠ مسجد. وكان معظم الذين قاموا بذلك من المنتسبين إلى التيار السلفي، إلى جانب بعض العناصر المنتمين إلى حزب التحرير الإسلامي.

هذه الأعمال أعادت الجدل حول تحديد الجهة أو المؤسسة التي يجب أن يعهد إليها الإشراف على المساجد، وتنظيم الشأن الديني في البلاد. وهنا ارتفع عديد الأصوات، بمن في ذلك رئيس «حركة النهضة» أ. راشد الغنوشي، فدعت إلى استقلال المساجد عن الدولة، بحجة أنها في المرحلة السابقة استغلها النظام، سواء في عهد الرئيس بورقيبة أو بن علي، وجعلا منها أبواق دعاية لحكمهما. كما انطلق الغنوشي من ذلك، للدفاع عن فكرة أن يختار المصلّون في كل مسجد إماماً يطمئنون إليه، وهو ما من شأنه أن يجعل المؤسسة المسجدية مستقلة عن مؤسسات الدولة.

الفكرة تبدو مغرية، لكنها على الصعيد العملي يمكن أن تفتح الباب أمام الفوضى الدينية، وتعطي الفرصة للتيارات المتشددة للسيطرة على المساجد، وتحويلها إلى منابر للتجييش، وترويج خطاب ديني معادٍ للحريات، ومتناقض مع سماحة الإسلام. وهو ما حصل فعلاً، وجعل عدداً واسعاً من المصلّين يهجرون هذه المساجد، أو يدخلون في خلافات مع هؤلاء الأئمة الجدد، مما دفع بوزارة الشؤون الدينية إلى بذل جهود مضنية من أجل تطويق هذه الظاهرة، ومحاولة استعادة السيطرة على جزء منها على الأقل.

كذلك، دار جدل في تونس، ولا يزال، حول مخاطر تسييس المساجد، وتحويلها إلى منابر لخدمة هذا الطرف أو ذلك من التيارات المتصارعة، خاصة خلال المراحل الانتخابية. وهو ما دفع بالأحزاب السياسية ذات التوجه العلماني إلى المطالبة بتقنين ودسترة تحييد المساجد، ومختلف أماكن العبادة، وإبعادها عن كل أشكال التوظيف السياسي. وقد أيدت «حركة النهضة» هذه الدعوة، وأعلنت التزامها بهذا المبدأ، لكن العديد من أعضائها رفضوا منع الأئمة من التطرق في خطبهم ودروسهم إلى قضايا الشأن العام، بحجة أن الإسلام لا يفصل بين الدين ومشاغل المواطنين واهتماماتهم اليومية. وبالتالي فإن الحركة تميز بين رفضها تحزب المساجد وبين تأييد لتسييسها.

ب ـ التعدّي على الحريات

كانت الحريات الفردية مصانة في تونس، باستثناء التضييقات التي فرضتها السلطة على المساجد، وسعيها إلى المسّ بالحرية الدينية من خلال منع الحجاب على الطالبات والعاملات بالقطاع العام، أو اعتقال الشباب لمجرد الاشتباه بسبب اللحية

أو الالتزام بصلاة الفجر. لكن ما حدث بعد الثورة، أثار مخاوف عدد واسع من المواطنين، وذلك عندما قامت جماعات ذات توجه سلفي بتهديد الفتيات بسبب لباسهن، أو الهجوم على بعض دور البغاء المسموح بها قانونياً في تونس، أو استعمال العنف لمنع بيع الخمر في بعض الجهات من التراب التونسي، أو الاعتداء على فنانين ومعارض ثقافية ودور سينما، وكذلك مؤسسات تلفزيونية خاصة، بحجة قيامها بما يمسّ المقدسات؛ وهو ما خلق حالة ارتباك، وأثار ردود فعل واسعة، ودفع بالفنانين والمثقفين، وكثير من المواطنين، إلى مطالبة السلطة بحماية حرية الإبداع والثقافة، ومنع الاعتداءات المتكررة على الحريات الفردية، وذلك من منطلق أن الدولة الديمقراطية مطالبة بحماية الحرية الفردية، ورفض استعمال الدين كوسيلة لفرض قناعات معينة على الأفراد. وقد دفعت تلك الأحداث إلى اعتقاد البعض بأنه يوجد توجه يستهدف تغيير النمط المجتمعي، والعمل على أسلمة المجتمع والدولة عن طريق السلطة أو بالعنف الخارج عن القانون. ونظراً إلى أن الحكومة بقيادة حركة النهضة تعاملت في البداية مع الظاهرة السلفية المنغلقة بكثير من التساهل والتبسيط، فقد ساد اعتقاد لدى النخب وأيضاً لدى قطاع واسع من المواطنين بأن هذه الظاهرة ليست سوى ذراع من أذرعة حركة النهضة لكن انزلاق التيار السلفي الجهادي نحو العنف واقتراب بعض أجزائه من تنظيم القاعدة جعل حركة النهضة تستحظر الخطر، وتجد نفسها مضطرة لاعتبارات داخلية وأخرى خارجية دولية للدخول في مواجهة محدودة معه.

ج ـ التنصيص على حماية المقدسات

تعكس الدساتير الإطار المرجعي الذي تستند إليه المجتمعات لتحديد العلاقات بين مقوماتها الثقافية ومؤسساتها وتشريعاتها. وبالتالي، فإن كل بحث عن طبيعة الروابط القائمة بين الدين والدولة يستوجب الرجوع إلى الدستور الذي من أعراضه وضع أسس هذه العلاقة.

وقد سبقت الإشارة إلى الصراع الذي شهدته الساحة التونسية حول مسألتي الفصل الأول والتنصيص على الشريعة. لكن بعد تسوية هاتين الإشكاليتين، ثار جدل واسع حول الصيغة التي وردت في المشروع الأولي، الذي تقدمت به لجنة التوطئة والحريات التابعة للمجلس الوطني التأسيسي، ودافعت عنه «حركة النهضة»، الذي نصّ على أن «الدولة تحمي المقدسات»،

وذلك بعد التخلي عن التنصيص على كلمة تجريم المسّ بالمقدسات. والإشكال المحوري الذي دار حول الجدل الذي يتعلق بتعريف هذه المقدسات، وكذلك ضبطها؛ إذ أثارت هذه الكلمة مخاوف الكثيرين من احتمال التوسع في المفهوم والتأويل إلى درجة التضييق على حرية الفكر والإبداع والبحث العلمي، خاصة بالنسبة إلى بعض التيارات الإسلامية التي تدرج ضمن المقدسات أشياء كثيرة تخرجها من دائرة البحث والنقاش والمراجعة. وإذ اعتبر البعض أنه من الإيجابي «احتكار الدولة لمسألة المقدسات حتى لا تحتكرها الجماعات، لأن انحراف الدولة أقل خطورة من انحراف الجماعات بحكم أن الدولة لديها ضغط تشريعي ومراقبة دولية»، إلا أن غموض المصطلح وضبابية الصيغة، جعلت اللبس القانوني قائماً، وبالتالي فإن الخوف من حصول تداعيات سلبية على الحريات يعتبر، في هذا السياق، أمراً مشروعاً، وهو ما جعل وزير حقوق الإنسان والعدالة الانتقالية، المنتمي إلى «حركة النهضة»، يخرج عن تحفظه، ويعتبر في تصريح له «نحن لسنا في حاجة إلى نص من هذا القبيل، ونوابنا أحرى بهم أن يهتموا بالقضايا الحقيقية عوض أن يضيعوا وقتهم في المجادلة حول حماية المقدسات أو التكامل بين الجنسين».

ثالثاً: أسئلة الإشكالية المطروحة

في ضوء التدافع الأيديولوجي والسياسي حول مجمل القضايا السابقة، سيكون من الضروري ـ لمعالجة الإشكالية المطروحة الخاصة بطبيعة الدولة المنشودة ـ الإجابة عن الأسئلة التالية: هل أسّس الرسول محمد (ﷺ) فعلاً دولة؟ وهل يمكن الفصل بين الدين والدولة داخل التصور الإسلامي؟ وهل إن هذا الفصل، إن كان وارداً، يقتضي بالضرورة الفصل بين الدين والسياسة؟

ومّما يبرّر طرح هذه الأسئلة القديمة الجديدة، صعود الإسلاميين إلى السلطة، مما جعل عديد القضايا تعود إلى السطح لأنها لم تحسم، بوضوح، فكرياً وسياسياً. ولأجل ذلك اصطبغت القضايا من جديد بصبغة دينية، وأخذ السجال الفقهي يطغى مرة أخرى على الفكر السياسي والفلسفي.

١ ـ الرسول الحاكم

لم يكن انتقال الرسول من مكة إلى المدينة مجرد انتقال جغرافي أو مجرد توسع

في نطاق الدعوة، وإنما كان إلى جانب ذلك ارتقاءاً نوعياً في مضمون الرسالة وفي أشكال الأداء والممارسة. لا يختلف المؤرخون حول انتقال الجماعة المسلمة التي استجابت للدعوة إلى مجتمع ونواة لأمة، لكن ما يشكك فيه البعض ـ خاصة منذ صدور كتاب **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرازق ـ هو اعتبار الكيان الذي قام في المدينة على أيدي الرسول، وبإشرافه، كيان دولة. ويعتقد أصحاب هذا الطرح أن نفي صفة الدولة عن ذلك الكيان هو الذي سيوفر الحجة الكافية لسحب البساط التاريخي والديني من تحت أقدام الحركات الإسلامية التي تقيم دعوتها على تلك المرحلة التاريخية التأسيسية في مسيرة الإسلام.

يصعب القول بأن ما تمّت إقامته في المدينة دولة بالمعنى الحديث للكلمة، لكن من المؤكد أن الكيان الذي تم تأسيسه لم يكن فقط تجمعاً دينياً وإنما أيضاً تجمعاً سياسياً. لقد حاول الرسول، في البداية، أن يقيم عقداً بين المكونات القبلية والدينية التي قبلت أن تعيش داخل هذا الكيان، سواء من خلال الإيمان بنبوة محمد (ﷺ)، أو القبول بقيادته مثل يهود المدينة. وبقطع النظر عن طبيعة هذا العقد، وهل يرتقي إلى مستوى الدستور حسب ما يعتقده الكثيرون، فإن «صحيفة» المدينة حددت العلاقات بين مجموعات لم يكن يربط بينها من رابط ديني أو سياسي ضمن إطار جغرافي قابل للتوسع.

من جهة أخرى، تم التعامل مع الرسول باعتباره قيادة روحية بالنسبة إلى المؤمنين، ولكن تم التعامل معه أيضاً من قبل كل سكان المدينة بصفته حكماً ومرجعاً في بقية المسائل المتعلقة بمصير الكيان الجديد، مثل إعلان الحرب وتشكيل الجيوش، وتنظيم السوق، وتوجيه العلاقات الاقتصادية، وضبط العلاقات الاجتماعية داخل الأسرة وخارجها، وفضّ النزاعات، وإقامة التحالفات، ومراسلة رؤساء القبائل وملوك ذلك العهد. وهو ما اعتبره الكثيرون بمثابة النشاط الدبلوماسي أو ما أشبه بالسياسة الخارجية لهذا الكيان الجديد. والمؤكد في كل الحالات، أن زعماء قريش حاربوه في البداية بصفته متمرداً على عقائدهم، ومخرّباً لنظامهم الاجتماعي والديني، لكنهم عاملوه بعد هجرته إلى يثرب كملك صاعد يهدد مصالحهم ونفوذهم، وهو ما تم التصريح به في أكثر من حادثة ومناسبة.

بناء على ما تقدم، يقتضي البحث الموضوعي وضع صيغة تنطبق على هذا الكيان، فهو لم يكن دينياً طقوسياً صافياً. ولو كان كذلك لما تطور الصراع بين

الجماعة الناشئة ومحيطها القريب والإقليمي. فهذا الكيان الاجتماعي الجديد تجاوز حدود الإطار الديني المعروف، إلا إذا سلّمنا بأن الإسلام مختلف عن بقية الديانات الأخرى من زاوية كونه لا يقف عند الحدود التي تقيدت بها هذه الأديان، أي أنه لا يفصل بين العقيدة والتنظيم المجتمعي، وهو ما من شأنه أن يصب في صالح القائلين بشمولية الإسلام.

المؤكد من وجهة نظري أن مرحلة المدينة أسست لقيام سلطة جمع خلالها الرسول بين مهمتي النبي والزعيم أو الحاكم السياسي، وعند وفاته ترك وراءه كياناً جماعياً قابلاً لكي ينمو في اتجاهين: إما أن يتطور الأمر في اتجاه الجماعة الحاملة لرسالة دينية، تريد نشرها في العالم، أو في اتجاه التشكل النهائي كدولة تحكم باسم هذه الرسالة، وتخضع لآلية التوسع واكتساب القوة. وقد أدت الأحداث المعروفة إلى تحقق السيناريو الثاني، بعد أن احتد الصراع حول الحكم الذي آل في النهاية إلى معاوية ابن أبي سفيان الذي ألبس الإسلام جبّة النظام القيصري.

٢ ـ الدين في خدمة الدولة

المشكلة التي حدثت تاريخياً، وهي ليست خاصة بالإسلام، أن الدين الذي يتضمن بالتأكيد توجيهات أخلاقية وقيمية تؤسس لعلاقات غير تعسفية بين الحكام وشعوبهم، تم اختطافه من قبل أسر سيطرت بالقوة والخداع على أجهزة الحكم، واستعملته بشكل سيئ لتحقيق أهدافها، والدفاع عن مصالحها، وإدامة ملكها. لهذا، وخلافاً لما يقوله كثيرون، لم يتحكم الإسلام في الدولة طيلة التجربة التاريخية الإسلامية، وإنما تحكمت الدولة في الإسلام وجعلت منه الغطاء الأيديولوجي لسياساتها وممارساتها. وبناء عليه، فإن فقهاء السياسة الشرعية ومختلف الفرق الإسلامية، اتفقت غالبيتهم الواسعة حول القول بضرورة وجود الإمام أي الحاكم والدولة، ورأوا في ذلك شرطاً لحماية الأمة واستمرارها، لكنهم اختلفوا في شرعية الإمامة، وهل هي جزء من العقيدة وأركانها كما قال الشيعة، أم أنها مستقلة عنها كما ذهب إلى ذلك بقية الفرق، وبالأخص أهل السنّة، من دون أن يعني ذلك فصلهم بين الدين والدولة. فالإمام عندهم محكوم بتوجيهات الإسلام وشريعته، ومنها يستمد شرعيته، وبسببها قد يفقد هذه الشرعية.

لم يفشل المسلمون في شيء أكثر من فشلهم في إقامة نظام سياسي يستند إلى الشرعية الشعبية، ويتمتع بآلية واضحة ومسلَّم بها، من قبل الجميع، تحقق

الانتقال السلمي للسلطة. وقد شهد الشهرستاني بذلك في كتابه **الملل والنحل** عندما ذكر أن «أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة في كل زمان». ولهذا السبب حاول ابن خلدون التمييز على المستوى النظري بين الخلافة والملك، وقال بأن «العدل المحض إنما هو في الخلافة الشرعية»، لكنه لاحظ بأن هذه الخلافة «قليلة اللبث» أي أنها غير قابلة للاستمرار والصمود أمام النزعات القوية لتحويل الخلافة إلى ملك عضوض.

ونستنتج من ذلك ما يلي:

ـ قيام الدولة ظاهرة تاريخية، بحكم أن الإنسان مدني بطبعه. ولهذا كان من الطبيعي أن يشهد المجتمع الإسلامي ميلاد الدولة وتمركزها.

ـ تتضمن النصوص المرجعية للإسلام توجيهات عامة تخصّ علاقة السلطة السياسية بالأفراد والمجتمع.

ـ لم تبلغ هذه التوجيهات مستوى المنظومة السياسية الواضحة والملزمة، وذلك بحكم أن أشكال الحكم وأنظمته مرتبطة بتطور الحركة التاريخية وبدرجات نمو المجتمعات وخصائصها، ولذلك أبقى الإسلام مسألة النظام السياسي مفتوحة، وخاضعة للممارسة والمصالح العامة.

ـ بناء عليه لا يوجد نظام حكم جاهز ومجمع عليه في الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً، وهو من أكثر المسائل الخاضعة للاجتهاد والمراجعة، والموكولة للتوافق العام. كل ما هناك تشديد على مبدأَي العدل والشورى؛ وهو تشديد هام وحيوي، لكنه يفتقد تاريخياً التأصيل والتفصيل، وبقي المبدآن خاضعين، في الغالب، لتأويلات أفرغتهما من مضمونهما. كما يفتقر مبدأ العدل والشورى للآليات الواضحة التي تجعل منهما أداة ملزمة للحكام، ومحققة لطموحات الجماهير العريضة. ولهذا فإن مقولة الدولة الإسلامية مقولة مفترضة أو افتراضية، وليست جزءاً من الإسلام كدين أو عقيدة.

٣ ـ هل يمكن الفصل بين الدين والدولة

هل يمكن، تأسيساً على ما تقدم، فتح المجال لتحقيق فصل كامل بين الدين والدولة وهو ما يريده دعاة اللائكية؟

للإجابة عن هذا السؤال، نوسّع الدائرة لنتحدث بشكل أشمل عن علاقة الدولة بالثقافة، باعتبار أن الدين بعد من أبعاد الثقافة، وليس العكس.

هنا يجب أن نقدم الملاحظات التالية:

١ ـ كل دولة هي نتاج تاريخي وثقافي. وإذا كانت الدولة، في التعريف المتداول، هي أرض ومؤسسات وشعب وسيادة معترف بها، فإن كل عنصر من هذه العناصر لم ينشأ في فراغ، وإنما ولد ونما وتشكّل في سياق تاريخي، لعبت فيه الثقافة إلى جانب المصالح والجغرافيا والبشر دوراً أساسياً. ولا يعني ذلك أن الدولة والثقافة مفهومان ثابتان لا تتغير مضامينهما، بل على العكس من ذلك هما قابلان للتطور والتشكل في أكثر من صورة، خاصة بالنسبة إلى الثقافة مقارنة بالدولة التي تميل أكثر إلى الثبات والاستقرار. لكن هذا التغير المستمر يكون خاضعاً في الجوهر إلى نوع من التواصل الداخلي الذي يبقى بمثابة العنصر الرابط بين الماضي والحاضر والمستقبل. ولهذا من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، فصل دولة ما عن الثقافة التي أنشأتها، أو التي كانت بمثابة الإسمنت الذي ربط بين أفرادها وجماعاتها ورموزها.

٢ ـ ارتبط تشكّل الدولة خاصة في العصر الحديث بمفهوم الأمّة، وهو ما أفرز مصطلح أو مفهوم «الدولة الأمّة» (Etat Nation)؛ فالدولة إذا لم تكن معبّرة عن أمّة متجانسة ثقافياً، فإنها تستند إلى المقومات الثقافية للقومية التي تتمتع بالأغلبية، فتجعل من لغتها اللغة الرسمية للدولة، ومن تاريخها القاسم المشترك بين مواطنيها، إلى جانب بقية رموز الوحدة مثل النشيد الرسمي وعلم الدولة. أما الحقوق الثقافية للأقليات فقد تطورت تدريجياً، ولا تزال تشكل مطلباً قائماً ومفتوحاً على صيغ متعددة، خاصة بعد أن ازداد حضور الجوالي المهاجرة ووزنها داخل الدول الديمقراطية. وقد اختارت بعض الدول النظام الفيدرالي، مثل كندا، لحماية الوحدة وتحقيق التوازن. وفي صورة عدم التوصل إلى وفاق يحمي حقوق القوميات المختلفة داخل الدولة الأمّة، ينشأ الصراع، وتتجه إرادة القوميات الأضعف والمهددة بتعسف القومية الغالبة، والأكثر قوة وشراسة، إلى المطالبة بالاستقلال لإنشاء دولتها المعبّرة عن خصوصياتها الثقافية، وهو ما حدث، على سبيل المثال، في دول البلقان، ويجري حالياً الدفع نحو إعلان تأسيس دولة كوسوفو.

٣ ـ اللائكية، شكل من أشكال العلمانية وليست صيغتها الوحيدة. كما أنها

الصيغة الأقل انتشاراً داخل الدول الديمقراطية، حيث إنها مرتبطة عضوياً بالتاريخ الفرنسي، وبطبيعة الصراع الذي دار بين الدولة والكنيسة، خاصة بعد الثورة الفرنسية. بينما تتميز تجارب الدول الأوروبية الأخرى، وكذلك الولايات المتحدة الأمريكية، بصيغ عديدة للعلاقة بين الدولة والدين مختلفة عن سيناريو القطيعة أو القطع بينهما. ولهذا **يمكن الحديث عن وجود أكثر من صيغة تربط بين الدين والدولة ضمن المشروع العلماني أو الرؤية العلمانية بمفهومها الواسع.**

٤ ـ ضرورة الأخذ بعين الاعتبار خصوصية الإسلام مقارنة بالمسيحية، على سبيل المثال؛ ففي أوروبا المسيحية توجد كنيسة تتحدث باسم الدين، وتملك مصالح ورجال دين متفرغين خاضعين لهرمية وتراتبية واضحة. كما أن للكنيسة مؤسساتها ومدارسها وجامعاتها وشركاتها وعلاقاتها المحلية والدولية، وبالتالي أمكن التفاوض بينها وبين الدولة، ووقع تاريخياً توزيع الأدوار بين الطرفين، بما في ذلك التجربة الفرنسية، حيث تتمتع الكنيسة باستقلالية مالية وإدارية واجتماعية. بل أمكن للفاتيكان أن يؤسس دولته التي توجهها الكنيسة، أما في الإسلام فلا توجد مؤسسة رسمية مماثلة للكنيسة، يمكن التفاوض معها. حتى الاستثناء الذي يمكن أن تمثله الحالة الإيرانية لا يوجد حولها اتفاق، بل إن القائلين بشرعية ولاية الفقيه هم أقلية داخل المرجعية الشيعية سواء داخل إيران أو خارجها. فالإسلام حالة شعبية مفتوحة، قابلة للتشكل، عملياً، في جماعات وأفراد وخطابات ومؤسسات وأحزاب ومصالح متنوعة إلى حد التباين والتناقض، وهو ما يفرض بالضرورة أن يكون للدولة في مجتمع مسلم أو أغلبية سكانه من المسلمين موقف وعلاقة ما بالإسلام، وبالجماعات المختلفة والفاعلة داخل أوساطه والمنتسبة إليه. وعلى كل حال، فإن الأمر لا يخرج عن ثلاث صيغ. تتمثل الصيغة **الأولى** في أن تقطع الدولة علاقتها بالإسلام كلياً، ولا تتدخل في شؤونه مطلقاً، وهو ما يعطي للمؤمنين صلاحيات كاملة في إدارة كل ما يتعلق بالدين مثل المساجد وأماكن العبادة، وجمع الزكاة، واختيار الوعّاظ والأئمة، وإقامة المدارس الدينية، بما في ذلك وضع البرامج وانتقاء المدرسين، وإقامة المحاكم الخاصة لتطبيق أحكام الشريعة في قضايا الأحوال الشخصية على الأقل، وتأسيس البنوك غير الربوية، وحرية التصرف داخل الأسرة، خاصة فيما يتعلق بالنساء وحقوقهن الاجتماعية. وهذه الصيغة إن تم العمل بها، فإن **الجميع يجب أن يتحملوا تبعاتها على جميع المستويات، بما في ذلك المستوى السياسي.**

أما الصيغة **الثانية** فهي الدمج بين الدين والدولة بشكل يجعل الدين في

خدمة الدولة، فنعيد إنتاج الاستبداد الذي دام قروناً، لأن الدولة ستكون الرقيب على كلّ شيء، بما في ذلك ضمائر الأفراد وتقييد حرياتهم.

الصيغة الأخيرة هي أن تتعهد الدولة بحد أدنى من الالتزامات تجاه تنظيم الحياة الدينية، مع إطلاق حريات واسعة للأفراد والجماعات في ضوء دستور وقوانين تراعى فيها المصالح العليا للدولة والمجتمع، وتمنع احتكار الإسلام من قبل أي جهة تسعى إلى ذلك.

من وجهة نظري، أستبعد الصيغة الأولى والثانية، حيث لا يمكن الفصل كلياً بين الدين والدولة، ولا يقبل دمجهما بشكل كامل، لأن ذلك سينتج بالضرورة دولة ثيوقراطية مهما ادعى الإسلاميون أو غيرهم خلاف ذلك. وما يمكن الحديث عنه تمايز وتواصل في الآن نفسه، أي توزيع للمهام يتميز بمرونة، لكن مع التقيد بالحريات العامة والفردية، إلى جانب التزام الدولة برعاية المساجد وحماية الشعائر وحرية المعتقد. فهذا التمايز يشكّل ضرورة قصوى لحماية الإسلام من التلاعب، وعدم تحويله إلى أداة للغش والتلاعب بالحقوق.

السؤال الذي يطرح في هذا السياق: ما الموقف من هذه الدولة التي قامت بعد الاستقلال؟ هل هي إسلامية أم هي معادية للدين؟

هذا السؤال لم يطرح، بوضوح، في أوساط الإسلاميين التونسيين. لكن المجموعة الأولى المؤسسة لما سيعرف بالحركة الإسلامية، كانت تطعن في شرعية هذه الدولة، وبشكل أدق في شرعية الحكم القائم. وقد قصدت في البداية الشرعية الدينية، معتبرة أن بورقيبة لم يكن مؤمناً، وكان محارباً للإسلام ورموزه. ثم توسع هذا الطعن ليشمل أيضاً الجانب السياسي، عندما بدأت «حركة الاتجاه الإسلامي» تنخرط في اللعبة السياسية. وإذ لم يرد في أدبيات الحركة مصطلح الدولة الإسلامية، إلا أن في بيانها التأسيسي (حزيران/ يونيو ١٩٨١) تمّت الإشارة إلى أن من أهداف الحركة «إقامة النظام الإسلامي»، ثم بمتابعة كتابة أ. راشد الغنوشي، يلاحظ بأنه قام بجهد ملحوظ في إعطاء مضمون حديث لجوانب متعددة من الحكم الإسلامي المنشود، وهو ما ساعد على قيام خطاب ومطالب مشتركة بين «حركة النهضة» والأحزاب الديمقراطية. لكنه أكد في بعض هذه الكتابات والتصريحات أن قيام الدولة الديمقراطية يشكّل مرحلة ضرورية من شأنها أو توفّر المناخ الملائم لبلورة البديل الإسلامي، حيث إن الدولة الإسلامية تبقى الغاية من المشروع، بحكم أنها واجب شرعي على كل المسلمين. وهذا من

شأنه أن يخلق حالة من الارتباك لدى الأنصار والخصوم. ففي كتابه الهام **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، لاحظ أ. الغنوشي أن كتابه «لا يقدّم منظوراً وبرنامجاً لحزب إسلامي أو دولة إسلامية، فذلك شأو أبعد من هذا الجهد»، ويوضح هذه المسألة في الهامش بالتأكيد أن المرحلة الحالية ليست «مرحلة الصراع بين الدولة العلمانية والدولة الإسلامية، فتلك أيضاً مرحلة متقدمة من الصراع، فنحن في حال أشبه ما يكون بمرحلة الكفاح التحريري ضد الاستعمار». وبناء عليه فإن المرحلة الراهنة تقتصر على «الصراع بين أن نكون أو لا نكون، بين أنصار الدولة الديمقراطية وحماة الدولة الاستبدادية التابعة».

أما قبل المرحلة الحالية أي «بناء الدولة الوطنية الديمقراطية» التي توفر فرص «التفكير والعمل في الشؤون العامة وتنضيج الخيارات والأطروحات، وبلورة البدائل، وفسح المجال للاختيار الحر وتحكيم الشعب، والتداول على السلطة عبر صناديق الاقتراع»، فإنه يعتقد بأنه «قبل ذلك لا مجال لأي جدل هامشي».

رابعاً: الدولة الإسلامية والدولة الديمقراطية

من هنا يجب العودة إلى توضيح إشكالية «الدولة الإسلامية». وفي هذا السياق أؤكد من جديد أن مقولة «الدولة الإسلامية» فخ يجب التعامل معه بحذر شديد، وذلك للاعتبارات التالية:

ـ سبقت الإشارة إلى أن النصوص المرجعية الإسلامية لم تحدد منظومة واضحة لهذه الدولة، وإنما اكتفت بتوجيهات عامة، قابلة ـ في بعض الجوانب ـ إلى التأويل في اتجاهين متعاكسين.

ـ الدولة الإسلامية التي تحققت على أرض الواقع هي تلك التي جسّدها نظام الخلافة. وهو نظام يتفق الكثير من الإسلاميين على طابعه المستبد، وتوظيفه السيئ والخطير لنصوص الدين وأهدافه، وقد طعن في شرعيته الكثيرون، مكتفين بالعهد الراشدي، لكن الحرب الأهلية التي دارت بين الصحابة أكدت عدم امتلاكهم يومها لآلية واضحة وملزمة، خاصة بتحقيق التداول السلمي على السلطة.

ـ بناء عليه «الدولة الإسلامية» تحيلنا مباشرة إلى نمطين: الأول، نمط تحقق في الماضي، ولا يمكن استعادته، والنمط الثاني، حاولت تجسيده تجارب حديثة قامت في الربع الأخير من القرن العشرين، وتمثلت في إيران، والسودان،

وأفغانستان. ولكل تجربة منها خصوصياتها، إلى جانب كونها قد فشلت في حماية الحريات، والتخلص من سلبيات الماضي، وإقامة نموذج يمكن الاتفاق والالتفاف حوله.

ـ «الدولة الإسلامية» من الناحية النظرية، هي دولة ستكون بالضرورة دولة عقائدية. والدول العقائدية تحمل عادة نمطاً مجتمعياً تعمل على أن تنقل إليه المجتمع سواء بالقوة أو بالوسائل السلمية. وبما أن التجارب كلها أبرزت أن أثناء ممارسة الحكم يتغلب منطق الدولة على منطق الثورة أو الخطاب العقائدي، فإن كل هذه التجارب قد سقطت في الفخ، واصطدمت بمعارضيها في البداية، ثم اصطدمت بمجتمعاتها أخيراً.

ـ يطرح شعار «الدولة الإسلامية» كنقيض للدولة الوطنية القائمة. وبالتالي يتخذ الصراع بين النمطين بعداً عقائدياً؛ أي أن الخلاف مع الدولة القائمة يصبح مرتبطاً بمدى «إسلاميتها». وهذه الأسلمة غالباً ما ترتبط إما بأخلاقيات الحاكم ومدى تدينه وأدائه للشعائر، أو بمدى التزام السلطة بتطبيق الشريعة الإسلامية، أي الطابع القانوني للدولة. وهذا في حدّ ذاته يطرح إشكاليات عديدة حول مفهوم الشريعة، ونوعية الأحكام، ومدى التسليم باستمرار تنفيذها في ظروف التعسف والظلم الاجتماعي، أو من حيث مدى تطابقها مع المعاهدات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان.

ـ إذا كانت الدولة القائمة غير إسلامية أو مطعون في شرعيتها الدينية، فهذا من جهة يحتاج إلى نقاش عميق حول صحة هذا الادعاء، ومن جهة أخرى فإن الأمر سيؤول إلى العمل على استبدال الدولة القائمة بالدولة الإسلامية الموعودة، وهذا أوقع الكثير من الإسلاميين في مأزق المنهج، حيث اختار بعضهم أسلوب العنف، أو الثورة الشعبية الكاملة مثلما حصل في إيران، أو اللجوء إلى الانقلابات العسكرية كتلك التي حصلت في السودان، أو الحرب الأهلية مثلما فعلت حركة طالبان، وذلك كله من أجل الإطاحة بالدولة القائمة؛ أي أن حمل مشروع الدولة الإسلامية يعمق بالضرورة التناقض بين الحركات الإسلامية والدولة الوطنية، ويبعدها عن المنهج الإصلاحي، الذي يقوم على الاعتراف بشرعية الدولة، من حيث الأساس، ولكنه يحدد جوانب النقص والعمل على تداركها وإصلاحها من خلال الوسائل السلمية.

ـ أدى التلويح بإقامة «الدولة الإسلامية» إلى إرساء تناقض بينها وبين الدولة

الديمقراطية. وبالرغم من الجهود الهامة التي بذلت، إلى حد الآن، من قبل هذه الحركات وبعض مفكريها لإبراز عدم التناقض بين الإسلام والديمقراطية، إلا أن مقولة الدولة الإسلامية لا تزال تعني شيئاً مختلفاً عن الدولة الديمقراطية، أو أنها بديل عنها. ومن هنا جاء التأكيد أن الدولة الديمقراطية هي مرحلة نحو إقامة الدولة الإسلامية، وتم اعتبار ذلك خطوة متقدمة مقارنة بغيرها. كما تم التأكيد أيضاً أن الديمقراطية شكل ومضمون، وأن الشكل لا يتناقض مع الإسلام، خلافاً للمضمون. وبناء عليه، نظر دعاة الوسطية في الحركة الإسلامية إلى اعتبار أن الديمقراطية آليات تحقق الانتقال السلمي للسلطة، لكنهم تحفّظوا على جوانب من الثقافة الديمقراطية التي لها صلة بالليبرالية وفضلوا بين الآلية والمنظومة.

ـ الديمقراطية آليات ومضمون. والمضمون ليس تسليماً بكل مقومات النظام الرأسمالي الليبرالي، كما يشير إلى ذلك بعض المنظّرين الإسلاميين حالياً، أو كما فعل الماركسيون سابقاً، للتقليل من أهمية الثقافة والممارسة الديمقراطية؛ المضمون، هنا، يخصّ قيماً أساسية، بدونها يفقد النظام الديمقراطي قوته الحقيقية. فالديمقراطية ليست فقط آلية انتخابية، وإنما هي أيضاً إيمان بقيمة الفرد، والتسليم بحق الاختلاف، وحماية الأقليات الفكرية والسياسية والدينية، وعلوية حقوق الإنسان، وعدم المساس بالحرية الشخصية ما لم يقع الاعتداء على حرية الآخرين. وهذه الثقافة تشكل تحدياً هاماً بالنسبة إلى الجميع، وبالأخص الإسلاميين. فهم أدرى بالغموض الذي أصاب فكرة الحرية في التراث العربي الإسلامي، وأفقرها، وجعلها نقيض العبودية، مما فرض أن تكون في ثقافتها السياسية غير مرتبطة بالقدر الكافي بالتحرر السياسي والاجتماعي، وهو ما جعل مقولة الدولة الإسلامية تبقى شديدة الغموض، وشديدة الخطورة أحياناً.

ـ هناك إشكالية لا يمكن القفز عليها أو اختزالها عند التطرّق إلى مسألة الدولة، ونعني بذلك الجانب القانوني أو علاقة التشريع بالدولة. فهذه المسألة تعتبر أساسية سواء بالنسبة إلى الإسلاميين، الذين يرون في الشريعة جوهر المنظومة السياسية والقاعدة التي تستمد منها الدولة مشروعيتها، أو التيارات العلمانية التي يعتقد أغلبها بأنه عن طريق القوانين تتحدد طبيعة المجتمعات ويقع تحديثها. لكن المتأمل في التطور الذي حصل منذ ما قبل قيام الدولة الوطنية وبعدها يلاحظ بأن التشريعات الإسلامية أظهرت مرونة كبيرة في عملية التكيف والاستجابة للمشكلات الجديدة. أي **يمكن القول بأن اعتبار الشريعة الإسلامية**

والتراث الفقهي مصدراً رئيسياً من مصادر التشريع خاصة، **في تونس، أو حتى في كثير من البلاد العربية الإسلامية، لا يشكل عائقاً أو عقبة في طريق تطوير الإصلاحات، وبناء النظام الديمقراطي. المهم أن لا يقع العمل من أجل إرساء هيئات دينية خارج أطر الدولة، تكون سلطتها أعلى من سلطة البرلمان بحجة مراقبة القوانين، لأن في ذلك تعطيل للمؤسسة البرلمانية وخلق ازدواجية من شأنها أن تفرغ النشاط البرلماني من صلاحياته باعتباره سلطة مستقلة.** وبالتالي، يمكن للأحزاب الإسلامية المحافظة أن تطرح مشاريع قوانين داخل البرلمان، الذي يبقى هو الجهة الوحيدة لإجازتها أو رفضها. يضاف إلى ذلك الارتقاء بالحياة الفكرية ليأخذ الجدل والنقاش مداه الشعبي، وهو ما من شأنه أن يفضي إلى المزيد من تطوير المنظومة التشريعية برمّتها، حيث يمكن أن يلعب المجتمع المدني والنخب دوراً حيوياً وضرورياً.

خامساً: السياسة والدين بين الفصل والوصل؟

الآن ننتقل إلى الوجه الآخر من الإشكالية، ويتعلق بفصل الدين عن السياسة. وهو بعد مختلف عن علاقة الدين بالدولة، باعتبار أن هذا الأخير ذو طابع مؤسساتي. وبقدر ما يمكن الحديث عن مسألة الفصل أو التمييز بين الدين والدولة، بقدر ما تشتد الصعوبة عند القول بفصل الدين عن السياسة؛ فهما مستويان مختلفان كثيراً، رغم التداخل الذي يمكن أن يحصل بينهما في بعض الجوانب. المشكل، هنا، يتعلق بمطالبة المسلم المتدين أن يتخلى عن قناعته الدينية في اللحظة التي يقرر فيها الخوض في العمل السياسي. وهو طلب غير واقعي، إضافة إلى تعارضه مع حرية الاعتقاد والتفكير والتنظيم، لأن كل فرد منّا يحدّد موقفه السياسي انطلاقاً من قناعاته المتنوعة بما في ذلك مرجعياته الفلسفية والدينية، وسيكون من التعسف مطالبة الإسلامي بذلك.

كما أن حرية المعتقد كما حددتها المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، مرتبطة بحق الممارسة، والتعريف بالاعتقادات، والترويج لها، وحق التنظيم والمشاركة. وبما أن في الإسلام تتداخل القضايا، فإنه ستقوم بالضرورة أحزاب وجماعات سياسية تتخذ من الدين مرجعية لها، حتى لو كانت لها مواقف ضد النظام الديمقراطي، ويجب الاعتراف بحقها في التنظيم والدعاية والمشاركة في الانتخابات وتقنين ممارستها.

هذا الإقرار من الناحية المبدئية لا ينفي وجود إشكالات تحتاج إلى معالجة:

ـ نظراً إلى الطبيعة الدينية لمجتمعاتنا، فإن الأحزاب الإسلامية تحدث عادة حالة من الخلط في أذهان الجمهور، وذلك من خلال الإيحاء والتصريح بأنها هي الممثل الشرعي للإسلام، وبالتالي هي الأَوْلى بالسلطة والحكم من غيرها. ولهذا تحرص بعض هذه الحركات على أن يكون شعارها في الحملات الانتخابية مثل (الإخوان المسلمون) «الإسلام هو الحل»، في محاولة صريحة منها لتحقيق استثمار سياسي وانتخابي. وهذه إحدى الوسائل التي تؤدي إلى «الخبطة»، وتعمل على عدم إنضاج الرأي العام، الذي بدل أن يهتم بالمضامين، ويميل إلى ترشيح الأكفأ، يسقط في الشعارات ويعطي الأولوية للانتماءات العقائدية. لكن هذه المسألة تعالج بالنقاش والفكر، وتربية الرأي العام، والتوصل مع الإسلاميين إلى مواثيق أخلاقية، وليس بالمنع والإقصاء. فنحن في حاجة إلى مرحلة انتقالية تنضج خلالها الأفكار والبرامج، ويتطور معها الفكر السياسي عموماً، والإسلامي خصوصاً، ليصبح الصراع قائماً على البرامج، وليس على النوايا أو المظاهر الطقوسية.

ـ ضرورة امتناع الأحزاب الإسلامية عن مصادرة الإسلام، والاعتقاد بأنهم الجهة الشرعية الوحيدة الناطقة باسمه.

ـ عدم اللجوء إلى العنف ومحاولة فرض الآراء والمعتقدات على المواطنين، تحت أي غطاء كان. فالأحزاب الإسلامية، خاصة تلك التي عاشت في ظل اللاقانونية، فإنها بقدر ما تعمل على تعميق الخيار الإصلاحي لديها، وتجنب أساليب الاختراق الأمني والعسكري لمؤسسات الدولة، والتخلي عن السرية التي فرضتها أحياناً مراحل المواجهة والقمع وما ارتبط بها من ازدواجية في الخطاب، فإنها توفر بذلك مناخ الثقة، وتسهم بقوة في تعزيز شروط الانتقال الديمقراطي.

ـ تحييد المساجد عن النشاط السياسي، وخاصة خلال الحملات الانتخابية، ومطالبة الأئمة والوعّاظ بالاختيار بين العمل السياسي الحزبي والخطابة والتوجيه الديني.

ـ ضرورة أن تحترم الأحزاب الإسلامية الحريات الفردية والعامة، وأن تميز بوضوح بين مقومات العمل السياسي والنشاط الوعظي والديني، لأن الخلط

بينهما أدى ولا يزال إلى مشكلات تخص المضمون والمنهج والوسائل والخطاب.

ـ تجنّب كل مظاهر التمييز بين المواطنين، وبين الجنسين، في مجال الحقوق السياسية والمدنية، باعتبار أن الشأن العام حق للجميع.

ـ وضع مدوّنة سلوك أو ميثاق شرف بين الأحزاب والتنظيمات السياسية من أجل الارتقاء بالممارسة الحزبية والسياسية، وحماية الخيار الديمقراطي من أي انزلاق أو تلاعب يؤدي إلى إلغاء التعديدية أو تعطيل الحريات.

هذه المسائل تعتبر جوهرية وضرورية لتأمين انتقال ديمقراطي فعلي، يكون الإسلاميون فيه طرفاً أساسياً. وقد جاءت الثورات العربية لتكشف مدى الحاجة إلى ترسيخ مثل هذه الأفكار، والتسليم بها والعمل على أساسها، وهو ما من شأنه أن ينقذ هذه الثورات الشعبية الواعدة من كل انحراف بمساراتها، ويحول دون إعادة إنتاج الاستبداد تحت يافطات وعناوين جديدة.

تعقيب

(١)

آمال قرامي(*)

ـ ١ ـ

تتميّز ورقة أ. الجورشي برؤية تضع الإشكالية المطروحة في بعدها التاريخي، وهو ما يسمح للقارئ/ القارئة باستيعاب التطور الحاصل في نشأة المفاهيم من جهة، وتراكم التجارب من جهة أخرى. ولم يغفل أ. الجورشي عن إثارة الأسئلة المهمّة التي تطرحها جدلية الدين والدولة، من حيث تعدد المناظير، واختلاف المرجعيات، وتباين الفهوم، وتعدد آليات التنفيذ. كما أنّه أردف عمله التحليلي باقتراح مجموعة من الآليات الضامنة، من وجهة نظره، لإنجاح المسار الانتقالي للبلدان التي عاشت حراكاً أو انتفاضة أو ثورة. ولئن ركّز أ. الجورشي على المثال التونسي، فإنه استحضر تجارب مماثلة مرت بها بلدان أخرى، كالسودان وإيران وباكستان وغيرها.

ـ ٢ ـ

غير أن قبولنا النهوض بمهمة التعقيب يجعلنا لا نكتفي بهذه القراءة 'الباردة' لنص أ. الجورشي، ومن ثمة فإننا سنرصد مجموعة من الملاحظات التي من شأنها أن تثير الرغبة في مزيد من الحفر في طبقات الخطاب.

ـ ننطلق من مقدمة البحث، وقد استوقفتنا ملاحظة بشأن الصراع بين النخب

(*) أستاذة جامعية ـ تونس.

السياسية والثقافية حول طبيعة العلاقة بين الدين والدولة، جاء فيها: «ولم تتم التهيئة الهادئة والعميقة لمناقشة هذه القضية الحساسة، وإنما اكتسى الحديث عنها صبغة حادة، لم تخلُ من تشنّج وتبادل للاتهامات بين الإسلاميين والعلمانيين». ونتساءل: هل كان بالإمكان توقع غير ما حدث في ظل مجتمع أغلق منابر الحوار إلا على أتباعه ومواليه؟ إنّه ما كان بإمكان مختلف الأطراف، بما فيها الفاعلين الجدد، تجنّب هذا الصراع، لأنّها بدأت تكتشف بعضها البعض، وتنصت إلى خطابات متعددة سمحت بها سياقات ما بعد الثورة. وحتى الذين جمعتهم في ما مضى مصالح مشتركة دفعتهم إلى فضاء التحاور دفعاً، ظهروا بعد الثورة في حلل جديدة، ومن هنا فإنّ الصراع أمر بديهي لأطراف سياسية لم يسمح لها بأن تبلغ سنّ الرشد.

ـ بالرغم من حرص أ. الجورشي على توخّي الدقة، إلا أنّنا نجد أنّ الجهاز الاصطلاحي المعتمد يحتاج إلى مزيد من الضبط، ولا سيما أنّ دلالات لحقت بعض المصطلحات والمفاهيم، من ذلك أنّ استعمال «الإسلاميين» في أكثر من موضع من بحثه يحدث تشويشاً، فما المقصود بهؤلاء؟ ألا نحتاج إلى تحديد الفئات المنضوية تحت هذه التسمية، خاصة إذا علمنا أنّ هناك من يميل إلى طرح مصطلح آخر وهو «الإسلاماويون»؟ وقس على ذلك استعمال «التوافق» بين الإسلاميين والعلمانيين في وثيقة ١٨ أكتوبر، الذي نعتبره تفاوضاً براغماتياً أكثر منه توافقاً، إذ لو حصل التوافق لأمكن مواصلة التجربة وتأصيلها بعد الثورة، واستعمال «النقاب» في معرض الحديث عن بورقيبة، إذ يقول الجورشي: «واعتبر يومها أن النقاب جزء من الشخصية التونسية، في مواجهة المسعى الاستعماري للقضاء على مقوّمات هذه الشخصية»، والحال إن الحديث كان حول غطاء المرأة التقليدي «السفساري ووضع الخامة»، والقول بوجود «المشروع العلماني أو الرؤية العلمانية»، والحال أنّ العلمانية علمانيات، فعن أيّة علمانية تمّ الاتفاق؟ ألم يطرح راشد الغنوشي قبوله للعلمانية الجزئية التي تعتبر الدين مكوناً مهمّاً؟.

ـ وفي سياق الحديث عن التجربة البورقيبية لم يتورع أ. الجورشي عن إصدار حكم حول معتقد الزعيم، إذ قال: «لم يقطع مع الإسلام كمخزون رمزي، حتى وإن بدا غير مؤمن في بعض مواقفه»، وهي ملاحظة توقع في الحرج، إذ لا نتوقع أن يكون تقييم إيمان المرء موكولاً إلى الباحث.

ـ تثير الإشكاليات المطروحة بشأن إدارة المساجد، والشأن الديني عموماً، ثنائية الخاصّ والعامّ، وهو ما لم يتطرّق إليه أ. الجورشي، إذ لا يخفى أنّ المسألة

تتصل بتنظيم الفضاء العامّ بعد أن تمّ تحريره من هيمنة الدولة، والذي خضع لتغييرات إن كان على مستوى ظهور فاعلين جدد، أو طقوس أو سلوكات عُوِينَتْ وما كان للتونسيين بها من عهد.

ـ ٣ ـ

وهنا لا بد من التساؤل حول:

ـ العلاقة الناظمة بين الدولة والفضاء العامّ والديمقراطية والحداثة؟

ـ مفهوم الزمان وتصور المكان لدى هذه الجماعات المتناحرة من أجل فرض سيادتها على الفضاء العام؟

ـ ما طبيعة الخطابات التي تُلقى في المساجد وما علاقتها بالسياسة؟

ـ ما هي هوية هؤلاء الذين استولوا على المساجد، ومقاصدُهم من وراء توظيف المساجد؟

ـ ما هي السياسة التي وضعتها الحكومة لمواجهة هذا المنزلق الذي قد يفضي إلى استبداد ديني؟ ألم تكن الخطب داخل المساجد، وخارجها، مطيّة للاعتداء على السياسيين والناشطين الحقوقيين والحريات الفردية والحريات عموماً: حرية الإعلام وحرية الإبداع. . .؟

ـ ٤ ـ

ـ في معرض حديثه عن المقارنة بين التجارب الإسلامية والغرب، ذهب الجورشي إلى القول: «في الإسلام، فلا توجد مؤسسة رسمية مماثلة للكنيسة». ونتساءل: إلى أي مدى لا يزال هذا الحكم فاعلاً في الواقع المعيش؟، إذ لا يكفي التأكيد أنه، نظرياً، الإسلام لا يملك مؤسسة دينية يسيطر عليها رجال الدين؛ فالتجربة الإيرانية، على سبيل المثال، تحوّل الحكم على وجود مؤسسة، وتموقع رجال الدين تموقعاً سياسياً. ولعلّ الصراع المحتدم اليوم بين رجال الدين ورجال السياسة هو حول إعادة رسم جغرافية السلطة، مما يسمح لمن أقصاهم بورقيبة باحتلال مواقع صنع القرار والعودة إلى الساحة السياسية.

ـ عدّد أ. الجورشي مجموعة من المعارك التي عاشتها تونس بعد الثورة، ونستغرب عدم إشارته إلى معركة الهوية، والحال إنّه عنون ورقته «الدولة

والهوية...»، ونذهب إلى أنّه لم يعط هذه الإشكالية حظّها من التحليل في بحثه، إذ بالعود إلى الحوارات التي جرت بين الفرقاء السياسيين ومختلف مكونات المجتمع المدني، نتبيّن تعدد المناظير، وبروز أصوات جديدة تخشى الذوبان في خضم تصاعد المدّ الإسلامي المدافع عن هوية تونس الموحدة باعتبارها هوية إسلامية. ومعنى هذا أنّ اختزال قضايا الهويات في الهوية الدينية أثار مخاوف العديد من الفئات، كالأمازيغ/البربر وغيرهم. ولعلّ تأسيس جمعية الأقليات خير معبّر عن هذا الخوف، غير أنّ دوائر الخوف لا تشمل الأقليات فحسب، ففي اعتقادنا يعدّ التركيز على خطاب الهوية الدينية ذا دلالة بالغة الأهمّيّة على مخاوف في صفوف «الإسلاميين»، إذ إنّ اتخاذ موقف الدفاع والاستماتة في سبيل تضمين الدستور مادةً تجرّم الاعتداء على المقدسات، ومحاولة تقييد الحريات، يخبران عن أزمة نفسية في تركيبة الشخصية الإسلاموية لبعض الفئات التي لم تستطع تجاوز ما حدث.

ـ تثير الإشكاليات المطروحة بين النخب التونسية في علاقة الدين بالدولة قضية تتصل بالفهم وإساءة الفهم، وعملية التوظيف والتجزئة والانتقاء والتلفيق والتوفيق وازدواجية الخطاب وتعمّد الإلغاز والتورية و«التقية» وغيرها ممّا يعيق عمليّة التواصل، فالتفاعل؛ ذلك أنّ كلّ خطاب يتعمّد الإبهام أو يظهر عن غير قصد خطاباً فضفاضاً قابلاً لتأويلات متعددة، لن يؤدي النتائج المرجوة من حيث تقريب وجهات النظر والتبادل من أجل البناء. ولعلّ مفهوم الديمقراطية خير مثال دال على ذلك:

ـ ختم الجورشي عمله باستنتاج رأى فيه أنّ «اعتبار الشريعة الإسلامية والتراث الفقهي مصدراً رئيسياً من مصادر التشريع، خاصة في تونس أو حتى في كثير من البلاد العربية الإسلامية، لا يشكّل عائقاً أو عقبة في طريق تطوير الإصلاحات، وبناء النظام الديمقراطي». ولا نتفق معه على هذا التوصيف، ذلك أنّه يبني استنتاجه قياساً على تجارب سابقة، والحال إن الفاعلين الجدد، وهم في مواقع صنع القرار، لهم تصورات اختلفت عن تصوراتهم حين كانوا «مستضعفين». كما أنّ التحولات الاجتماعية وظهور قوى وتوازنات ومصالح مختلفة تفرض تعاملاً مغايراً مع التشريعات.

ـ تثير الملاحظة التالية للجورشي التي يَرِدُ فيها: «حرية المعتقد، كما حدّدتها المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، مرتبطة بحق الممارسة، والتعريف بالاعتقادات،

والترويج لها، وحق التنظيم والمشاركة. وبما أن في الإسلام تتداخل القضايا، فإنه ستقوم بالضرورة أحزاب وجماعات سياسية تتخذ من الدين مرجعية لها، حتى لو كانت لها مواقف ضد النظام الديمقراطي، ويجب الاعتراف بحقها في التنظيم والدعاية والمشاركة في الانتخابات وتقنين ممارستها»، إشكالا على مستوى الطرح، إذ اكتفى بالتركيز على حق ممارسة العقيدة، والحال أنّ الشق الغائب هو الحقّ في عدم الاعتقاد. فهل سنراعي حقوق فئات في المجتمع التونسي في التعبير عن إلحادها أو انتمائها إلى البهائية، أو حقها في التحوّل إلى معتقد آخر، أم سيكون التكفير والإبادة لمن خالف إجماع القادة على أنّ المجتمع التونسي مسلم بـ ٩٩ بالمئة؟

ـ ٥ ـ

تبقى ملاحظات أ. الجورشي وتوصياته أقرب إلى الأتوبيا؛ فكيف يمكن الوقوف بوجه العنف ونسقُ وتيرته في تصاعد؟ وكيف يمكن تحييد المساجد والحال أنّ عجز الحكومة عن تطبيق القانون على الفئات التي تهدد التعايش واضح؟ وكيف يمكن احترام الحريات الفردية، والحال أنّ عدد حالات الاعتداء على الحريات يتضخّم؟

تعقيب

(٢)

مصطفى الفيلالي(*)

أولاً: العناصر الكبرى لبحث الجورشي

١ ـ لا يفتأ يتجدّد الجدل في الفكر السياسي العربي عن جذور السلطة، وعن اختلاف مأتاها بين ثنائيات النصّ والرأي، شرعية الوحي واجتهادات الإنسان. وما كاد ينتقل إلى الرفيق الأعلى نبي الإسلام (ﷺ) حتى انتصب التنازع بين صحابته، من المهاجرين والأنصار، حول من يكون «خليفته» على رأس دولة المدينة. ثم تشعّب الجدل بعدها بين فقهاء «الكلام» حول أصول الحكم، وافترق مأتاه بين قدسية التنزيل وشعاب التأويل والاجتهاد. فاحتدم الخلاف، وافترقت أمة العقيدة الواحدة «بضعا وسبعين شعبة، الناجية منها واحدة»، كما تنبأ بذلك الرسول (ﷺ). وقامت الفتنة وما تزال، يجري سجالها على واجهتين اثنتين: واجهة النظر والتدبر بين فقهاء الثقافة السياسية، أهل «الكلام»، وواجهة التنازع بين محترفي السياسة المتسابقين إلى الحكم.

٢ ـ وبفضل ما أتاحته الثورة من حرية الرأي والتعبير، وما يسّرته من تعدد الأحزاب السياسية، تجدد النقاش واحتدم الافتراق على صعيد الواجهة الفكرية، وترجمت عنه أعاصير الفتنة والفوضى على واجهة التنافس السياسي بين الأحزاب، وأفضت الانتخابات العامة حيثما جرت إلى فوز الأحزاب الدينية،

(*) وزير متقاعد ـ تونس.

ودعت إلى استقطابها للممارسة السياسية، وإلى تحالفات ظرفية استعدادا لتأكيد الفوز في الانتخابات الرئاسية والتشريعية في أعقاب المرحلة الانتقالية.

٣ ـ يندرج بحث أ. الجورشي في باب التدبر الفكري والنقاش النظري حول ما حصل، اليوم، من حصاد الثورة التونسية في حقول الاختلاف والائتلاف بين النخب السياسية المتنازعة على الحكم وبناء الدولة. وقد بادر مركز دراسات الوحدة العربية إلى عقد ندوة الحمامات للتشاور حول مستجدات القضية العريقة في ضوء التغييرات الناتجة، في أقطار الوطن العربي، من قيام الثورات الشعبية وإلغاء أنظمة الاستبداد. وفي هذا التشاور إثراء مأمول للفكر السياسي العربي، وتمحيص لما يجري بأعيننا من طرق المعالجة لهذه القضية من جانب القوى السياسية الفاعلة.

ثانياً: الملاحظات الكبرى في التعقيب على بحث الجورشي

١ ـ تغلّب المسكوت عنه في الناحية التاريخية

للدولة التونسية، من حيث نظام الحكم، فترتان من فترات التاريخ المعاصر: فترة تجارب الإصلاح التنويري قبل الاستعمار الفرنسي، وفترة الاستبدادات الثلاث: الفرنسي، والبورقيبي في خريف العمر، وحكم بن علي طيلة ثلاثة وعشرين عاماً. وفي مختلف فترات هذا التاريخ، على مدى قرن ونصف، تواصل الجدل، وإن بصوت خافت وفي محافل ضيّقة، حول نظام الحكم، بين دولة وهمية استبدادية منزوعة السيادة، أيام أمراء الدولة الحسينية الموالين للخلافة العثمانية ولقناصل الدول الأوروبية الكبرى، ودولة الاستقلال المتسترة بالدستور وبالمؤسسات الهيكلية، لممارسة الاستبداد وابتزاز المال العام وتزييف القيم الأخلاقية. وقد برزت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، نخبة تونسية متأثرة بالتيار الإصلاحي في مصر والشام، وبأنماط الحكم ودلائل التقدم في بعض الدول الأوروبية. وقام الجدل بين رموزها حول الطريقة التأليفية المثلى لإقامة الحكم الراشد، من دون الإلحاح كثيرا على دور الشريعة في النظام المطلوب. يقول عبد الإله بلقزيز: «إن المجال السياسي في الإسلام نشأ بعيداً عن المقدس، وإن الدولة تتصرف في المقدس بحسب ما تقتضيه المصلحة». وقد كانت ضوابط المصلحة من أول قيام الجدل السياسي في تاريخ الفكر الإسلامي، هي الحقل الواسع لتحقيق مقاصد الشريعة. وكانت الميزان

القسط للعمل بأحكامها. ونعلم من تاريخ عمر بن الخطاب، أمير المؤمنين وثاني رؤساء الدولة، أنه عطل العمل بإقامة الحد على السارق بعنوان مراعاة المصلحة «لأن الله قد استخلفنا على عباده لنسد جوعتهم، ونستر عورتهم، ونوفر لهم حرفتهم». وأنه عمد، كذلك، إلى إرجاء العمل بمنح الزكاة للمؤلفة قلوبهم الوارد تصنيفهم في آية القرآن لمستحقي الزكاة. تشهد أدبيات الفقه السياسي من أوائل الدولة الأموية أن أحكام الشريعة منزلة لمقاصد معينة، وأن هذا الفقه المقاصدي منوط بمصالح العباد في الدارين. وقد تواصل هذا النهج الفكري في تونس من أيام جماعة خير الدين، واضع دستور ١٨٦١ إلى جيل التنوير الزيتوني بزعامة الطاهر بن عاشور، صاحب كتاب **مقاصد الشريعة** وعبد العزيز الثعالبي، والطاهر الحداد. . .، وصولاً إلى جيل التحديث من طلاب المدرسة الصادقية المتخرجين في الجامعات الفرنسية، بزعامة الحبيب بورقيبة والطاهر صْفَر ومحمود الماطري. . .

الخلاصة من هذا التعريج التاريخي أن لقضية نظام الحكم جذوراً ضاربة في تاريخ الفكر السياسي العربي الإسلامي، وأن مبادرات جيل الحبيب بورقيبة التحديثية، تندرج في الموجة الإصلاحية للنخب السياسية في سائر أقطار الوطن العربي، وأن الموضوعية التاريخية تحمل على اعتبار قاعدة النسبية في تقدير الإسهامات القطرية.

٢ ـ الفهم الحصري لدولة الشريعة

ترسّخ في الأذهان لدى طبقات الشباب، ذكوراً وإناثاً، في تونس عقب الثورة، أن دولة الشريعة ـ كما يدعو إلى تطبيقها ـ أنصارها المتعصّبون، هي سلطة زجرية صارمة، سوداوية المزاج والهندام والراية، وظيفتها الغالبة إقامة الحدود على السارق والمرأة الزانية، وتسليط أحكام المنع والتضييق على الحريات الفردية والجماعية في ميادين حياتية، وتأثيم آيات الإبداع الفني، وضرب الحصار على ممارسة التقاليد العريقة من لباس، ومأكل، وأنماط التصرف في الزمن، وإقامة الأفراح العائلية، وحتى في طرائق إقامة الصلاة ومضمون الخطب الجمعية في المساجد. وأيقن شباب تونس أن لا مكان في هذا الإسلام البوليسي لقيم العقلانية ونبذ الجمود والتقليد، ولقيم المساواة بين الأجناس والتفاضل بالتقوى، ولقيم التسامح وقبول الاختلاف ومعايشة الآخر، ولنهج الاعتدال ونبذ التشدد والإسراف. . . واتضح لدى شريحة عريضة من الرأي العام في تونس أن هذا

الجيل السلفي الداعي إلى الخروج من التاريخ، وإلى تغيير النمط المجتمعي للشعب التونسي، وإلى الارتداد عن زاد المكاسب الحضارية (هذا الجيل) سمته الكبرى الفقر الثقافي والغرور السياسي.

الأستاذ الجورشي محق عندما أشار إلى أن التيار السلفي المهيمن على الضمائر، بالخوف والتشدّد، يسعى إلى تغيير نمط المجتمع، في الشعب التونسي، لينقلب من مجتمع الاعتدال والعقلانية والانفتاح إلى مجتمع الانغلاق والتشدّد والزجر، نسخة مغاربية من مجتمع طالبان في أفغانستان، وليرتدّ عن سماحة المذهب المالكي إلى قتامة الوهابية السعودية. أصبح هذا المشروع المجتمعي الهجين، عند أغلب مكوّنات المجتمع التونسي، بمنزلة العضو الأجنبي المزروع في الجسم، من دون الاحتياط لتوفير الشروط الضرورية لاستساغته وتوطينه من جانب الجسم الأصيل، ومآله الرفض والطرد. إن أكبر أخطاء «حزب النهضة» الحاكم في البلاد، أنه منذ بداية العام ٢٠١٢، وظهور «فتوحات» الجماعة السلفية، سلك سبيل «التفهم والحوار والمهادنة»، واستصغر جرائم التعدّي على العَلَم: رمز الدولة، والاستخفاف بقوانين النظام الجمهوري، ومحاولة تغيير المناهج التربوية بالإرهاب، وتوطين العنف وسيلةً لبلوغ الأهداف، وقاعدة للتعامل مع الاختلاف. وقد استهان «حزب النهضة» بالرفض الجماعي لهذا التيار ومبادراته لدى عامة شرائح الرأي العام التونسي.

الحصيلة الخطيرة لهذا السلوك أن مشروع الدولة الإسلامية اقترن، لدى الرأي العام، وفي الشرائح الفاعلة، بنعوت الظلامية والارتداد، وبالتمهيد لعودة نظام الاستبداد، حتى أصبح من يقينيات الرأي العام أن قبول الإسلاميين بمشروع إقامة الدولة الديمقراطية إنما هو عندهم مرحلة واجبة في طريق الاستحواذ بالحكم، والاستفراغ لإقامة دولة الشريعة، إيماناً منهم بأن «الإسلام هو الحل» لا بديل منه، بحيث إن قضية العلاقة بين الدولة والدين نخرها دود الخلط بين المقاصد، ويهددها في مصداقيتها الدعوة إلى ترشيدها الشك المتنامي في صدق المقاصد، وفي ازدواجية الخطاب النهضوي بين المعلن والمسكوت عنه، بل إن المشاهد اليوم أن جمهوراً غفيراً من المصلين أضحوا يستنكفون من أداء صلواتهم في المساجد، وقد باتت أربعمئة من بيوت الله محتكرة من كتائب السلفية الجهادية، وملطّخة بسواد هذه الفزاعات المنتشرة المسكوت عنها من جانب السلط النهضوية.

٣ ـ تأصيل الجذور

أضحى الفهم الشائع للدولة منحصراً في نظام الحكم بما يسخره من وسائل التنظيم والرعاية والإكراه. ذاك فهم حصري يؤدي إلى سلوك سياسي مبتور؛ فالدولة أمّة متميّزة متوحدة، لها أرض ذات حدود مخصوصة بالسيادة وبخصائص ذاتية في المناخ والتضاريس والموارد الطبيعية. تتخذ الأمّة من هذا الحيّز الجغرافي وطناً، لها فيه تاريخ وتقاليد أخلاقية وسلوكية ونمط موصوف للعلاقات الاجتماعية، وتقوم على هذه الأرض سلطة حاكمة تتولى تنظيم العمران البشري، فـ «تمنحه وجوده وكماله»، كما يقول محمد عابد الجابري، وتحقق ما يتطلبه وجوده وبقاؤه من المصالح في مختلف ميادين وقوعها المادية والروحانية. ورد في كتاب **تجديد الفكر الديني في الإسلام** قول محمد إقبال «الدولة في نظر الإسلام ليست إلا محاولة لتحقيق الروحانية في بناء المجتمع، وتتمثل في المساواة والاتحاد والحرية، وليست مؤسسة على مجرد السيادة والسلطان»، ذلك أن المصالح المطلوبة لحياة الإنسان هي على قدر ما لذاته من ازدواجية بين الضروريات المادية والروحانية، وقد لخصها الإمام الماوردي في كتاب **أدب الدنيا والدين** في قوله: «اعلم أن ما تصلح به الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة ستة أشياء في قواعدها وإن تفرّعت. وهي: دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح».

إن ما غدت القوى السياسية في تونس تفكر فيه، وتتسابق إلى تحقيقه، يكاد ينحصر في أمر واحد من هذه الأركان الستة للدولة أيّا كانت مرجعية نظامها، ذلك هو الفوز بالسلطان القاهر، وتكاد تتوارى إلى المراتب الخلفية ضروريات حياتية باتت هي المحرك الأقوى لموجات الاحتجاج الجماهيري في معظم حواضر البلاد وريفها. فقضايا العدل، التي جعلها الإمام الشاطبي في كتاب **الموافقات** «الغاية المقصودة من الشريعة»، واعتبر ابن تيمية «أن الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام»، أصبحت اليوم ضائعة بين تخاصم الهيئات القضائية. ومعضلة الخصب الاقتصادي معطلة بسبب بطالة القوى الناشطة وانكماش سوق الشغل وندرة الاستثمارات وغلق العديد من مؤسسات الإنتاج. أما الأمن العام، فتكاد تقضي عليه موجات الفوضى المتلاحقة وإمساك السلط عن المبادرة لإنقاذه.

أودّ أن أقف عند شرط الأمل الفسيح في حكمة الماوردي. فلا دوام للأمل

عند جيل خلخلت عطالة حل المشاكل ثقته في مستقبل البلاد. ونخرت الريبة ثقته في كفاءة الحاكمين، وباتت الشكوك تسكن الأنفس حول سلامة الأخلاق، وطهارة المقاصد، وفي البراءة من دم عثمان، وقد قتله سوء التصرف في مال المسلمين، وانحيازه إلى الأقارب والموالي عند إسناد الوظائف وتوزيع المراتب المرموقة في الدولة. ولم تشفع لعثمان منزلته بين صحابة الرسول (ﷺ) ومرتبته في عداد الخلفاء الراشدين، ولا ما أنفق من ماله من دون حساب في نصرة الدين. فهل يفيد التذكير بهذه الصحيفة السوداء من تاريخ الخلافة الراشدة في العقود الأربعة من دولة الشريعة. وهل من المناسب كذلك تحريك الذاكرة لاستحضار ما اقترفته دولة البدايات الطاهرة في تاريخ الإسلام من مجازر وتعذيب لأهل البيت ولأقطاب الدين من أمثال الإمام مالك، والإمام أحمد بن حنبل، بشأن قضية خلق القرآن. لا يشك أحد من أقطاب النخبة السياسية اليوم في تونس في أن حصاد التاريخ من الموعظة خير زاد لترشيد المستقبل، وأنه ليس في هذا الحصاد من موعظة أبلغ خطراً على شرعية الدولة من نظافة أيدي الحاكمين، ذاك أنفس متاع في زاد شباب الأمّة من «الأمل الفسيح».

٤ ـ فريضة النظام الجاهز

يرى أ. الجورشي في خاتمة بحثه «أنه لا يوجد نظام حكم جاهز ومجمع عليه في الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً»، فهل يجوز إنكار ما يجمع عليه المؤرخون عن دولة بني أميّة، التي أنشأها معاوية بن أبي سفيان هارباً بقاعدتها من مدينة الرسول (ﷺ) وملاذ صحابته إلى دمشق، وقد عاش فيها والياً للراشدين أبي بكر وعمر، وكسب فيها بالمساكنة منزلة مرموقة. فانتقل بدولة الشورى إلى الملك القائم على القوة والغلبة، وأنشأ بديلاً من مجال العقيدة «المجال السياسي الذي لا تتحد فيه الممارسة السياسية بالمحدّدات الثلاثة: القبيلة، والعقيدة، والغنيمة»، وإليه يرجع الفضل في إنقاذ دولة الإسلام من الانهيار بعد انتشار الفتنة الكبرى بين علي وعثمان... وقد أقام معاوية دولته على أساس التسامح مع المخالفة والإقرار بحرية الرأي والتعبير، إذ يقول: «إني لا أحول بين الناس وبين ألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا». ويرى محمد عابد الجابري في هذا الشأن «أن معاوية فتح الباب أمام قيام مجال سياسي تمارس فيه الحرب ضد الأمير بواسطة الكلام، أي السجال الأيديولوجي... وتتحرك المعارضة السياسية في إطار مجال سياسي في طور النشوء بدلاً من التحرك في إطار

القبيلة». ويرى الجابري أن الخطاب الذي ألقاه معاوية على أهل المدينة، وعلى صحابته في مسجد الرسول (ﷺ) في عام ٤١هـ، الأول من ولايته الطويلة (من ٤١ إلى ٦٠هـ) هو بمثابة عقد سياسي، جعل فيه الشعرة المشهورة رمزاً على مراتب العلاقة بينه وبين «الرعية» من الزجر باللسان إلى الردع بالسوط إلى القتال بالسيف. وهو بذلك لا يخرج عن مراتب التدرّج في الحديث النبوي المتعلق بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومن أبرز الدلائل على جدارة الدولة في نظام بني أميّة ما عرفت به من استقلال القضاء، وحرية تصرّفهم في الحكم حتى على الولاة وعمال الخراج. والعدل دعامة الدولة وأساس العمران ـ كما يرى ابن خلدون ـ وقضت الحكمة الربانية في الآية ١١٧ من سورة هود أن الله **﴿وما كان ربك ليهلك القرى بظلم﴾** (أي الشرك المعتبر ظلماً عظيماً) **وأهلها مصلحون)**.

خاتمة

إن الجورشي محق في قوله: «إننا بحاجة إلى مرحلة انتقالية لإنضاج الأفكار والبرامج السياسية عموماً، والإسلامية خصوصاً»؛ ذلك أن العلاقة بين قضية الدين والدولة باتت تتعثّر في مخاض عسير، وأن النخب السياسية المؤهلة للخوض فيها، مشغولة اليوم بمعالجة مشاكل عرضية عاجلة، مشاكل الأمن والاطمئنان، وقضايا التنمية والتوازن بين الجهات والأجيال، ومعضلة البطالة العمالية المتفاقمة، وقضايا تجديد المناهج التربوية، وإعادة بناء سلك القضاء، وتطهير جهاز الإدارة العامة المركزية والجهوية. . . ذلك يدعو إلى مرحلة انتقالية طويلة لإرساء الأمن والاطمئنان أولاً وقبل كل شيء غيره، ولتجديد سلك القضاء وتطهيره، واستئناف النشاط الاقتصادي. . .

وفي اعتقادي أن الرأي العام، في معظمه، لا تشغله كثيراً قضية العلاقة بين الدين والدولة، لولا بروز الظاهرة السلفية وإخلالها بالأمن العام، ومناداتها بتغيير نمط المجتمع التونسي. ولولا تغافل جهاز الأمن عن نداءاتها وممارسة العنف، لكان نداؤها صيحة في واد.

المناقشات

١ ـ أنطوان مسرّة

أ ـ البحث حول مرحلة ما بعد الثورة في تونس هو في معظمه خارج إطار الندوة التي تهدف إلى تبيان الترابط والتمايز بين الشريعة والتشريع. ويمكن دراسة مرحلة الدسترة (أي وضع الدساتير) في ثلاثة توجهات:

(١) **سياسياً**، أي توازن القوى في المجتمع.

(٢) **فكرياً**، أي الأيديولوجيات والتيارات الفكرية السائدة.

(٣) **حقوقياً**، أي مدى الالتزام في مفهوم سيادة الشعب، واعتماد القانون كضمانة للحقوق والحريات والنظام العام أو الفضاء العام، وموقع الدين في هذا الفضاء.

إن دراسة مراحل الدسترة في المجتمعات العربية كافة في منظور كيفية بروز مفهوم القانون (Rule of Law) في المجتمعات العربية تاريخياً هو الذي يوصل إلى نموذج عربي أصيل في تنظيم العلاقة بين الدين والدولة. الحاجة إلى منظور حقوقي أنثروبولوجي عربي لمفهوم القانون. يعود الخلط العربي بين شريعة وتشريع إلى جذور ثقافية لم تتم معالجتها. الشريعة هي مصدر **قيمي** للتشريع، ولكنها ليست مصدراً **إجرائياً**، أي تنفيذياً. القانون في جانبه الإجرائي هو إنتاج بشري محض.

٢ ـ البشير الكوت

كنت أودّ أن أستمع من الباحث إلى معالجة متعمقة للحالة التونسية، وكنت أودّ أيضاً أن أرى معالجة متعمقة للبورقيبية في علاقة الدين والدولة، بما في ذلك مثالبها وإمكانية استمرارها، وإن كان بعد إصلاحها وإدخال التعديلات اللازمة عليها، إذ لا يمكن إلقاء الإرث البورقيبي بأكمله في سلّة المهملات، ففي ذلك

تجاهل لأهمية هذا الإرث وقفز زمني فوق مرحلة مهمة في تاريخ تونس المعاصرة.

كما كنت أتمنى أن يضع الباحث الإطار النظري في مقدمة البحث قبل الدخول في الحالة التونسية. . ثم بالحديث عن حالة تونس ما بعد الثورة، كنت أتمنى أن أستمع إلى تحليل لأسباب نجاح حركة النهضة في حصد عدد كبير من المقاعد. . هل هو هروب من الإرث البورقيبي في العلاقة بين الدين والدولة؟ أم هل هو هروب إلى الأمام المجهول؟

٣ ـ فيوليت داغر

لديّ ملاحظتان كي لا أتخطى الوقت المخصّص:

أ ـ وصلنا إلى آخر الندوة، وكانت الأوراق تبتعد عن العنوان الرئيسي «الدين والدولة في الوطن العربي».

ـ كان يمكن تسميتها «التدين والسياسة في الوطن العربي» كون الدولة مجال عام محايد، وبالنظر إلى أن الدين الذي تم تناوله هو الدين الإسلامي، لكن أين نضع كل ما تبقى من أديان وعقائد في الوطن العربي، ومن ينخرطون تحت لوائها؟ بهذا المعنى تبقى النصوص مجتزأة ومفتوحة.

ـ كان يمكن أن يراسل خبراء توزع عليهم المحاور والخطوط العريضة التي يفترض البحث فيها، ثم يطلب إليهم، طالما أن الأوراق توزع للقراءة قبل حضور الندوة، أن يلخصوا مداخلاتهم بعشر دقائق بدلاً من قراءتها في مجملها ليبقى وقت للنقاش والتفاعل مع الحاضرين ليدلوا بدلوهم، وهم لديهم الكثير مما يضيفونه للأبحاث من تحليلات وأطروحات.

ب ـ الندوة تجري في تونس، وكان يفترض حضور المزيد من الأخوة والأخوات من تونس بيننا، ومنهم الشباب والشابات خصوصاً، نظراً إلى لتجربة المدنية التي مر بها هذا البلد وما زالت مستمرة، للاغتناء بتجربتهم والتفاعل في ما بيننا، وخاصة أن للعنصر الشبابي والنسائي الأهمية الكبرى في التحولات الجارية، وفي صورة تونس الغد.

٤ ـ منير شفيق

ثمة قضية أخذت تحتل حيّزاً مهماً في النقاش تتعلق بالمساجد وبالخطب التي تلقى في المساجد. ويبدو أن مثيري هذا النقاش يريدون من الدولة أن

تتحكّم في المساجد وما يتلى فيها من خطب أو دروس دينية أو فقهية.

والحجة هي استغلال الدين لأغراض سياسية أو انتخابية، الجواب: ربما كان من المفهوم ذلك الإزعاج من المساجد باعتبارها مكاناً للتجمّع وللتأثر الشعبي، فضلاً عن دورها في الصلاة والعبادات.

ولكن هذه الحجة لم تعُد واردة بعد انتشار الأقنية الفضائية ووسائط الاتصال والتواصل عن طريق الإنترنت، حيث ينخرط من الجماعات والأفراد، ويحدث التأثير والتأثر بما راح يفوق المساجد عشرات المرات، بما ذلك من قبل الذين يخطبون في المساجد أو الدعاة الدينيين.

فكيف يطلب أن تعطى الأقنية الفضائية والوسائط الإعلامية مع اختلاف أدواتها ووسائلها الحرية الكاملة، فيما يبالغ في الانزعاج من المساجد وخطب المساجد؟

أما الاستناد إلى النصّ الديني في دعم موقف من المواقف أو رأي من الآراء، فقد أصبح شديد الشيوع من قبل المفكرين والسياسيين من مختلف الاتجاهات. فكيف يمكن أن يكون هذا مباحاً للجميع، أما في المساجد فيجب أن يكون محظوراً؟

يتبقى ما يتعلق بالتحريض على العنف أو مخالفة القوانين أو ما يعرّض للفتنة، وقد ينسحب إلى النشاط في بعض المساجد. ولكن المرجع في هذا الموضوع يجب أن توكل إلى القانون، كما هو الحال بالنسبة إلى كل تحريض، سواء أكان في قناة فضائية أو صحيفة يومية أو مدوّنة أو تغريدة، ومن ثم لماذا يجب أن تخصّ المساجد بالذات في قضية التحريض على ما يخالف القانون؟

٥ ـ صلاح الدين الجورشي (يرد)

تعقيباً على الملاحظات التي أوردها السادة والسيدات المعقبون والسائلون على ورقة البحث، أقدم هذه الملاحظات:

أ ـ لقد أثرت الكثير من الملاحظات الإشكالية التي طلب منها التوقف عندها، والخاصة بالعلاقة بين الدين والدولة في السياق التونسي المعاصر.

ب ـ بالنسبة إلى مداخلة أ. مصطفى الفيلالي، فإني أثمّن ما ورد في ورقته، أما في ما يتعلق بمرحلة حكم معاوية بن أبي سفيان، فإنه بالرغم من نزوعه نحو

إقامة دولة، إلا أن مشروعه السياسي لم يكن متسامحاً مع الخصوم السياسيين، مدشّناً بذلك عهد الملك العضوض القائم على الغلبة، وليس على التوافق. ولا أعتقد أنه يمكن أن يشكل مرجعاً يستفاد منه في مسار بناء الدولة الحديثة في العالم العربي والإسلامي.

ج ـ بالنسبة إلى أ. آمال قرامي، فإن معظم ملاحظاتنا وجيهة، وأتوقف عند بعضها:

ـ سألت عن المقصود من استعمال مصطلح «الإسلاميين»، وهو فعلاً مصطلح يحمل إيحاءات إشكالية عديدة لم يتم التوافق حولها. ولهذا أستعمل المصطلح للإشارة إلى كلّ الحركات والجماعات والفعاليات التي ينطلق أصحابها من الإيمان بأن الإسلام يشكّل مرجعية عقائدية وسياسية لإدارة الشأن العام، واتخاذه قاعدة للحكم وتسيير شؤون الدولة. وفي تونس، ينطبق هذا التعريف على حركة النهضة، وحزب التحرير، ومعظم مكوّنات الظاهرة السلفية.

ـ بالنسبة إلى حركة ١٨ أكتوبر، فهي من وجهة نظري تجاوزت صيغة التفاوض البراغماتي، وارتقت إلى مستوى التوافق السياسي. هنا أتحدث عن النصوص المكتوبة التي تم التوصل إليها، ولا أتحدث عن الأطراف التي وقّعت عليها، بمعنى عدم إبعاد احتمال وجود نزعة براغماتية لدى قيادة حركة النهضة التي كانت في ذلك الظرف محتاجة إلى احتلال موقع داخل تحالف واسع يفشل مشروع السلطة الرامي إلى عزلها. لكن مع ذلك، فإن ما تمّ القبول به يتجاوز حدود التكتيك السياسي، ليمسّ جزءاً حيوياً من الرؤية وطريقة التفكير وبنية الخطاب. ولهذا بقي عدد من قادة حركة النهضة أوفياء إلى حدّ ما لروح التوافقات التي تضمّنتها نصوص ١٨ أكتوبر، وقد أسهموا من مواقعهم التنظيمية والحكومية في الحدّ من مساحة الانزياح عن تلك المنطلقات والمبادئ، وهو ما يفسر قبول حركة النهضة بالعديد من التسويات في صياغة الدستور.

ـ صحيح أن العلمانية علمانيات. ولهذا حاولت في النصّ أن أميّز بين العلمانية الراديكالية التي تطالب بالقطع نهائياً بين الدين والدولة، أو بين الدين والسياسة، وهي التي ترتكز عليها الدعوة إلى اللائكية، وأشكال أخرى من العلمانية التي تحاول أن تميّز من دون القطع. وكما يطرح مصطلح «الإسلاميين» إشكالات متعددة، يحصل الحرج المعرفي نفسه مع مصطلح «العلمانيين». وقد استعملت هذا المصطلح للإشارة إلى كل الذين يختلفون مع الإسلاميين حول دور

الدين في النظام السياسي، وفي الدولة. وهم ينتمون إلى تيارات مختلفة من ليبراليين ويساريين وقوميين وغيرهم.

ـ لم أكن أنوي الحكم على سياسة بورقيبة انطلاقاً من قناعاته الإيمانية. فهذا ما يتبنّاه غيري وأرفضه شكلاً ومضموناً. لكنني أشرت في النصّ إلى النزعة البراغماتية والإيجابية التي كان يتمتع بها بورقيبة في موقفه من الإسلام. لقد تعامل معه كعامل محدّد خلال مقاومة الاستعمار. كما تمسك به كسلطة رمزية وثقافية، وحتى تشريعية، في مرحلة بناء الدولة. فعل ذلك، رغم أنه في مناسبات عديدة أظهر لمخاطبيه مواقف لافتة، يبدو من خلالها أنه في مرحلة من مراحل حياته لم يكن مؤمنا بالعديد من المسائل التي وردت في المرجعية الإسلامية، وهو ما أصبح معروفاً في شهادات العديد ممن كانوا قريبين منه. وقد استمعت شخصياً إلى بعض هذه الشهادات، مثل شهادة محمد المصمودي، وشهادة حسيب بن عمار.

ـ صحيح قد يبدو أن مسألة الهوية لم تأخذ مكانتها في البحث، وكان يفترض التوسع في ذلك، لكن إشكالية الهوية ارتبطت بالإسلام كدين ومنظومة تشريعية، أو على الأقل هذا ما طغى في الجدل السياسي الذي دار إلى حدّ الآن، فلم تشكّل اللغة مثلاً عنصر اختلاف بين الأطراف المتصارعة.

ـ أما في ما يتعلق بعلاقة الشريعة بالديمقراطية، فما قصدته هو أن التنصيص على الشريعة في الدستور لم يكن عاملاً كافياً وحده للحيلولة دون بناء نظام ديمقراطي، وتكفي الإشارة، في هذا السياق، إلى الحالة الليبية أو المصرية اللتين لم ترفض القوى السياسية الديمقراطية في كلّ منهما مبدأ التنصيص على الشريعة في الدستور، اعتقاداً منهما بأن ذلك لن يمنعهما من مواصلة النضال من أجل إقامة نظام ديمقراطي. صحيح أنه قد يدفع البعض إلى إضفاء مضمون على الشريعة يتعارض كلياً مع الديمقراطية، وقد يهدد ذلك النظام برمته مثلما هو الحال مع السلفيين أو دعاة الخلافة الإسلامية من أنصار حزب التحرير، لكن ذلك يدخل ضمن معركة تأويل نصوص الشريعة، أي أنه جزء من صراع موازين القوى الذي تحدّده الأطراف السياسية والاجتماعية والثقافية على الأرض.

ـ بالنسبة إلى أ. منير شفيق، أعتقد بأن ترك المساجد بلا ضوابط، والسماح بتحويلها إلى جزء من المعارك الحزبية والسياسية، لن يساعد إطلاقاً على تطوير الحالة الإسلامية التي تستوجب الارتقاء بالفكر وبالتربية الروحية وبالأخلاق، كما

أنه سيلغم المشهد السياسي، وسيجعل اللعبة السياسية والحزبية في النظام الديمقراطي غير متوازنة، كما أنه يفتح المجال لإعادة إنتاج خطاب التبرير السابق من أجل إضفاء الشرعية على ممارسات الحزب الحاكم. فالأئمة والوعاظ الذين حرّموا الإضراب لمجرد دخول حركة النهضة في مواجهة مع الاتحاد العام التونسي للشغل، قد جعلوا من المسجد منطلقاً لمواجهة خصم اجتماعي مؤقت، وهو ما يجعل الخطاب الديني يتورط في التقسيم والتأجيج الحزبي، بدل أن يكون نافذة وأداة لحماية الوحدة الوطنية.

ـ أخيراً تساءلت أ. فيوليت داغر عن موقع بقية الأديان في إشكالية العلاقة بين الدين والدولة، وهو تساؤل وجيه، لكنه غير مطروح في الحالة التونسية، لأسباب لا تغيب عنها. كما أنه لم يكن جزء في الجدل السياسي بين مختلف أطراف الصراع.

الفصل الثاني عشر

الدين والدولة في ليبيا اليوم(*)

عبير إبراهيم أمنينة(**)

مقدمة

شغلت إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة أهمية بالغة في مستقبل الحياة السياسية للمجتمعات العربية، وإن كانت هذه الجدلية ليست حكراً عليها فقط، وإنما تبدو كظاهرة ملازمة أيضاً للمجتمعات الأخرى، وإن سلكت مسلكاً مغايراً. ونحن هنا لسنا بصدد التعاطي مع هذه الجدلية في بعدها الفلسفي وإطارها الفكري، ولكن نحاول تناولها في إطار جملة التغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي جاءت بها الثورات العربية وفرضت قضايا بعينها في علاقة السلطة بالدين، سواء من حيث مكانة الدين في المجتمع، أو من خلال تحديد مصادر التشريع ومكانة المرأة، أو من خلال إعادة صياغة دور الجماعات الإسلاموية والتيارات المختلفة داخل المجتمع والعملية السياسية.

هذا وتجمع المناهج المعاصرة على ضرورة ربط الدين بالسلطة السياسية لما تتسم به الدول العربية من مركزية واحتكار الحق في تمثيل الهياكل الدينية وقطع السبل أمام أي قوة أخرى للحديث باسم الدين، وهنا أخرجت المناهج المختلفة

(*) نشرت هذه الدراسة ضمن الملف الثاني «الدين والدولة في الوطن العربي»، في: **المستقبل العربي**، السنة ٣٥، العدد ٤٠٧ (كانون الثاني/ يناير ٢٠١٣)، ص ١٢ ـ ٣٢.

(**) أستاذة جامعية/ علوم سياسية، جامعة بنغازي ـ ليبيا.

الدين من إطار البيئة الذهنية الجماعية التي تحدد عدداً من العلاقات الدنيوية والدينية إلى فضاء حركة سياسية تطلب المشاركة، وأيضاً تصرّ على المطالبة بها، وتقبل الانخراط في الانتخابات، بالرغم من مناهضة ذلك لخطابها الفكري[١].

يهدف هذا البحث إلى محاولة فهم العلاقة ما بين السلطة والدين في ليبيا، ولا سيّما بعد ثورة شباط/فبراير، والتعرف على مدى تأثر الخطوات الأولية في بناء الدولة ومؤسساتها بالرؤى المختلفة لأطياف المجتمع وما يحدث فيه من تفاعلات. البحث يروم في إطار ذلك تفسير إخفاق التيار الإسلامي في الاستفراد بالمشهد السياسي في انتخابات المؤتمر الوطني العام «الهيئة البرلمانية» كمؤشر على علاقة الدين بالمجتمع، مع قراءة استشرافية لدور الإسلام السياسي في التعاطي مع مخاض الحياة السياسية القادمة في ليبيا، وأثر ذلك في مستقبل البلاد السياسي، مع المرور على أهم التحديات المؤثرة في المشهد الليبي القادم. ولا تبدو الإجابة عن هذه الأسئلة يسيرة، لأسباب أهمها:

ـ حداثة حالة الدراسة في المجتمع الليبي الذي لم يشهد منذ تاريخه الحديث تواجداً شرعياً ومعلناً للتيارات الإسلامية في المجتمع.

ـ غياب المعلومات الوافرة والدقيقة بخصوص بعض معطيات الدراسة.

ـ صعوبة القراءة الاستشرافية للواقع الليبي الذي يمور، ولم تتشكل ملامحه بعد، ولا زال مبكراً الحكم على علاقات أو تأثيرات بعينها، ولو بشكل استشرافي.

أولاً: دور الدين في ليبيا

١ ـ الدين في المجتمع الليبي

للدين مكانة خاصة في المجتمع الليبي، لذا يتعين على أي دارس للواقع الليبي الأخذ في عين الاعتبار طبيعة المجتمع الوسطية، وتدينه المعتدل حيث يتبع حوالى ٩٥ بالمئة من الليبيين المذهب المالكي، بينما يتبع أمازيغ ليبيا المذهب الإباضي[٢]، ولهذه الطبيعة الوسطية انعكاسات مهمة على مسارات التفاعلات

---

(١) منصف الوناس، «الدين والدولة في تونس، ١٩٥٦ ـ ١٨٨٧،» ورقة قدمت إلى: **الدين في المجتمع العربي** (ندوة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٤٦٨.

(٢) «International Religious: Freedom Report,» U. S. State Department (2010).

السياسية والاجتماعية وعلى القوى السياسية المختلفة التي برزت في تاريخ ليبيا الحديث؛ فلقد لعب الإسلام دوراً مهماً في تشكيل البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية في ليبيا، ولعل بروز الحركة السنوسية في القرن التاسع عشر كحركة دعوية إصلاحية كان له دور كبير في تغلغل الدين في كافة مفاصل المجتمع عن طريق نظام الزوايا التي أنشأتها الحركة وكانت بمثابة مؤسسات قائمة دينية، اجتماعية، اقتصادية، وأيضاً إدارية في حياة الليبيين، ولا سيّما في برقة وفزان. ولقد أقيمت أول زاوية سنوسية في البيضاء عام ١٨٤٣ عن طريق مؤسسها محمد بن علي السنوسي، وكان نظامها الذي يماثل تقاليد النظم الصوفية الأخرى في الإسلام أكثر مؤاتية للحياة القبلية، ويفرض قليلاً من المتطلبات على الوجود القبلي، فهو يروم تثقيف البدو بدون الإصرار على إحداث تغيير جذري في سلوكياتهم وطبيعة حياتهم(٣). ولقد دعمت الزوايا الحركة السنوسية وزادت من تأثيرها بعد أن انتقلت من مجرد حركة دينية إلى حركة ببعد سياسي، وذلك تحت ضغط المستجدات الدولية في تلك الفترة (من التوسع الفرنسي في التشاد والنيجر والاستعمار الإيطالي في ليبيا) التي قاومها الليبيون تحت الراية السنوسية.

ولقد لعب الدين دوراً هاماً في تشكيل معتقدات الليبيين، وتجذّرت قيمه في نسيجهم الاجتماعي، ونجحت الحركة السنوسية من خلال البنى الدينية التقليدية التي أرستها في أن تجعل من الدين مصدراً أساسياً لشرعية النظام الملكي.

وبالرغم من أن المحاولات الأولية لبروز بعض التيارات بمرجعيات مختلفة في حقبة العهد الملكي، إلا أن الطبيعة القبلية للمجتمع الليبي والمتضافرة مع طقوس الإسلام التقليدي حالت، ولا شك، دون تكّون التيارات الدينية وغيرها، ولم تفرز المراحل السابقة لعام ١٩٥٢ أي حركة أو أي تنظيم حقيقي فاعل أو حزب يُسمّى أو يستمدّ من الإسلام هويته السّياسيّة. وأدّى منع تشكيل الأحزاب فيما بعد بصورة قانونيّة إلى خيار العمل السّرّيّ، ومع ذلك، حتى في هذا السياق، لم يبلور الإخوان، على اعتبار أنهم الأقدم والأكثر تنظيماً، أي

(٣) محمد زاهي المغيربي، «القبلية والدين وتحدي المشاركة السياسية في ليبيا،» في: **تحديات الديمقراطية في العالم العربي** (القاهرة: مركز دراسات التنمية السياسية والدولية، ١٩٩٢).

تصورات نظرية أو أطر تنظيمية، ولم تنظم الجماعة أي انتخابات داخلية. في الواقع ما كان موجوداً هو مجرد وحدات تنظيمية لأغراض تعليمية تربوية لم ترتق إلى أي مستوى من مستوى التنظيمات الحزبية(٤).

٢ ـ العلاقة ما بين الدين والدولة في عهد القذافي

إن أهمية الخوض في العلاقة ما بين الدين والسلطة السياسية في ليبيا، ما بعد القذافي، تحتم علينا الأخذ بعين الاعتبار البعد التاريخي لهذه العلاقة، حيث تبقى العودة إلى هذا العهد ضرورة منهجية لفهم كيف استطاع النظام الهيمنة على المجتمع وفرض أيديولوجيته وصياغة العلاقة ما بين الدين والسلطة وفقاً لرؤيته، وما مدى تأثير ذلك في إمكانية استمرار العلاقة ذاتها بعد تقويض نظام «الجماهيرية» الذي استمر ما يقارب الأربعين عاماً ونيف؟

لعلّ من نافلة القول إن نظام القذافي (١٩٦٩ ـ ٢٠١١) يتشابه مع كثير من الدول التي على اختلاف أنظمتها السياسية قائمة على مركزية السلطة والعمل السياسي وإن اختلفت البنى من حزب واحد، إلى ملك يجمع بين يديه مطلق السلطات، إلى رئيس جاء بانتخابات الأغلبية ما فوق الساحقة. هذه الدولة أيّاً كانت مرجعيتها فإنها تعمل على إخضاع كافة مؤسساتها السياسية، الثقافية والدينية، إلى سلطتها، وتعيد تنظيمها وترتيب أولوياتها. وتمتاز العلاقة بين المؤسسات الدينية المختلفة والدولة بتفاعلات توسم أحياناً بالتوتر حيث عملت الأنظمة السياسية على استعمال الدين لمصلحتها مصدراً مهماً لشرعيتها، وكذلك وسيلة من وسائل القمع التي تستخدمها(٥).

في هذا الإطار تشكلت علاقة القذافي بالدين وهياكله في ليبيا، ففي السنوات الأولى من مجيئه إلى الحكم استخدم الإسلام كخطاب يدعم شرعيته (ولا سيّما أن الملك إدريس استند إلى شرعية دينية من خلال كونه رمزاً لحركة صوفية ليس فقط في ليبيا، ولكن أيضاً في بعض من دول الجوار)، فبدأ بالإسراع في هذا الاتجاه ليقدم نفسه كثائر ملتزم ومتديّن؛ حيث تبنّى بعض الإجراءات التي

---

(٤) محمود محمد النّاكوع، **الحركات الإسلامية الحديثة في ليبيا: منطلقاتها، قياداتها، تجاربها، مآلاتها** (لندن: دار الحكمة، ٢٠١١).

(٥) عاطف العقلة غضيبات، «الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي الإسلامي: دراسة سوسيولوجية،» ورقة قدمت إلى: **الدين في المجتمع العربي**، ص ١٤٤.

تدعم صورته وتوجد له شرعية دينية مثل قفل الحانات الليلية ومحلات بيع الخمور، ناهيك عن الإعلان في وثيقة «سلطة الشعب» الصادرة عام ١٩٧٦ التي كانت بمثابة مرجعية دستورية، على أن القرآن شريعة للمجتمع، بدون إغفال «الوثيقة الخضراء» الصادرة عام ١٩٨٨ التي أكدت أهمية الدين كقيمة، وحذّرت من استغلاله لزرع الفتن «إنّ أبناء المجتمع الجماهيري يُعلنون أنّ الدين إيمان مطلق بالغيب وقيمة روحية مقدّسة خاصة بكلّ إنسان، عامة لكّل الناس، فهو علاقة مباشرة مع الخالق بدون وسيط، ويحرّم المجتمع الجماهيري احتكار الدين واستغلاله لإثارة الفتن والتعصّب والتشيع والتحزّب والاقتتال»(٦). وجاء القانون ٢٠ لسنة ١٩٩١ لتعزيز الحريات ليؤكد الأمر ذاته من خلال التأكيد أن «الدين علاقة مباشرة مع الخالق بدون وسيط، ومحرّم ادعاء احتكار الدين أو استغلاله في أي غرض».

لقد تظاهر القذافي بتبنّي الشعارات الإسلامية، إلا أنه فرّغها من محتواها الحقيقي؛ ففي نهاية السبعينيات بدأ الهجوم الشرس على المؤسسة الدينية وأساء إلى الأئمة والفقهاء، وسجن مفتي البلاد، وشكّك في صحة السنّة النبوية كأساس للشريعة الإسلامية، وغيّر التقويم الهجري بحجة أنه ينبغي حسابه من تاريخ وفاة الرسول محمد (ﷺ)، وألغى التعليم الديني وكافة مؤسساته(٧).

وعلى المستوى المؤسسي قلّل النظام من أهمية الأوقاف كمؤسسة دينية، وحرص على أن لا تكون مستقلة، فجعلها تارة تتبع وزارة التعليم تحت مسمّى مكتب الأوقاف، ثم نقلت ووضعت تحت إشراف وزارة الشؤون الاجتماعية باسم الهيئة العامة للأوقاف، وفي النهاية تم نقل تبعيتها مباشرة إلى ما كان يسمّى بـ «اللجنة الشعبية العامة» التي تناظر مجلس الوزراء في الدول الأخرى. ولقد استحدث في الأوقاف إدارة التفتيش والمتابعة التي كانت بمثابة عين النظام على أداء هذه المؤسسة، وبسط السيطرة على المساجد وأئمتها الذين انصرفوا عن أعمالهم لعدم تقاضيهم رواتب ملائمة، وأيضاً بسبب تدخّل الدولة في كثير من أمور المساجد وتوجيهها وتطويع الدين والنصوص لرغباتها، ولقد تولى

---

(٦) «الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان،» <http://www.lawoflibya.com>.

(٧) منها جامعة السيد محمد بن علي السنوسي الإسلامية التي تتولّى تدريس العلوم الإسلامية بأسلوب أكاديمي.

رئاسة الهيئة العامة للأوقاف منذ ٢٠٠٥ حتى سقوط النظام ابن عم العقيد القذافي[٨].

وبناء على ذلك العداء، كان من الطبيعي أن تواجه أي محاولة لتشكيل تنظيم إسلامي أو غيره بالتنكيل من قبل النظام السياسي الذي جرّمها بشكل كامل بواسطة قانون تجريم الحزبية عام ١٩٧٢، والذي جعل من احتمالية الانخراط في تنظيمات سياسية ذات مرجعيات دينية أو مدنية مجالاً لمواجهة حكم بالإعدام. لذا كان رد النظام شديداً في مواجهة الحركات الإسلامية التي برز نشاطها خلال التسعينيات من القرن السابق، والتي رأت في القذافي عدواً للإسلام في المقام الأول، وبادلها بدوره العداء، وتم قمعها بالكامل.

في السنوات الأخيرة لعهده وبحثاً عن زعامة دينية، ارتدى القذافي عباءة الإسلام، وطفق يدعو إليه في أفريقيا وأوروبا، ويدفع أموالاً طائلة لبناء المساجد عن طريق «جمعية الدعوة الإسلامية»[٩]، متبنياً في آخر عهده الدعوة إلى إنشاء الدولة الفاطمية في شمال أفريقيا.

ولقد تعاطى القذافي مع الدين في مستويين مختلفين تماماً؛ مستوى التوظيف المستند إلى المزاج الشخصي لإضفاء المسحة الدينية عليه، يبجّله تارة أو يتنكر له تارات أخرى حسب الحالة والظرف التاريخي، ومستوى آخر إقصائي وهجومي لدرجة القمع أحياناً، طال المؤسسات الدينية المختلفة والسنّة النبوية الشريفة، وهنا كانت سياسة واضحة لم يحد عنها النظام طيلة أيام عهده.

إن اندلاع ثورة شباط/ فبراير التي قوّضت نظام القذافي فرضت متغيرات جديدة وقوى مختلفة تلعب دوراً بارزاً في المجتمع بشكل عام، وفي صياغة العلاقة ما بين السلطة والدين بشكل خاص، وتعد الجماعات الإسلامية المختلفة من بينها. فمن هي هذه الجماعات، وما طبيعة دورها في المرحلة الانتقالية القادمة؟ هذه الأسئلة تحتّم علينا التعريف بأهم الحركات السياسية في ليبيا وتاريخ نشأتها.

---

(٨) إبراهيم عبد السلام القذافي، وهو من قبيلة القذاذفة، يرأس الهيئة العامة للأوقاف منذ عام ٢٠٠٥، وهو من أشدّ الثوريين تطرّفاً في مكتب الاتصال باللجان الثورية.

(٩) «Khadafi: L'Europe doit se convertir à l'Islam,» *Libération*, 30/8/2010, <http://www.liberation.fr/monde/0101654944-khadafi-l-europe-doit-se-convertir-a-l-islam>.

ثانياً: خريطة الحركات الإسلامية الليبية

تتوزع خريطة الحركات الإسلامية في ليبيا بين أربعة تيارات رئيسية، وتتمثل أبرزها في جماعة الإخوان المسلمين، الجماعة الإسلامية المقاتلة، وحركة التجمع الإسلامي الليبي، وأيضاً حركة التيار السلفي.

١ ـ الإخوان المسلمون

بدأ تاريخ الإخوان عام ١٩٤٩مع فرار ثلاثة من الشباب المصريين من جماعة الإخوان المصرية إلى ليبيا بسبب الاتهامات التي وجّهت إليهم في حادث اغتيال رئيس الحكومة المصرية النقراشي باشا، ولقد استجاروا وقتها بالأمير إدريس الذي رفض تسليمهم إلى مصر. ولقد انخرط هؤلاء في الأنشطة العامة بعد أن احتضنتهم مدينة بنغازي وقدّموا من خلال تواصلهم مع المجتمع صورة إيجابية عن الإخوان ومنطلقاتهم ودعواهم الفكرية. إلى جانب تأثير هؤلاء، كان لبعض المدرّسين المصريين العاملين في ليبيا في المدارس الإعدادية والثانوية والمعاهد المتوسطة، وفي كليات الجامعة الليبية، دور بارز في نشر دعوة الإخوان حينذاك بين الشباب، تلك التي لاقت صدى بينهم، وقد دعّم من ذلك عودة الليبيين المهاجرين إلى مصر من المتأثرين بأفكار الإخوان العائدين إلى الديار، وخاصة أن بعضهم كان قد شارك في الجهاد المسلح ضد اليهود في فلسطين مع الإخوان المسلمين المصريين عام ١٩٤٨[١٠].

أولى الخطوات نحو مأسسة الجماعة بدأت عام ١٩٦٧ بمبادرة من مجموعة شخصيات ليبية منتمية فكرياً إلى الإخوان المسلمين، اتفقت على تأسيس تنظيم لهم في طرابلس وبنغازي، إلا أن هذه التجربة لم تستمر كثيراً حيث توقفت مع انقلاب ١٩٦٩ الذي جاء بالقذافي إلى السلطة. ومع ذلك لا يمكن اعتبار أن عمل الإخوان كان مؤطّراً بتصورات نظرية ومداراً بقيادات تنظيمية منتخبة، فلم يكن هناك نشاط سياسي بالمعنى الحقيقي لافتقاد المجموعة الرؤية السياسية الواضحة واقتصار العمل على معارضة الفساد ووجود القواعد الأجنبية.

مع مجيء القذافي وحقبته غابت احتمالية اكتمال التجربة التنظيمية للإخوان، ولا سيما مع صدور القانون ١٧ عام ١٩٧٢ لتجريم الحزبية الذي جعل من

---

(١٠) النّاكوع، **الحركات الإسلامية الحديثة في ليبيا: منطلقاتها، قياداتها، تجاربها، مآلاتها.**

الانخراط في أي حزب أو تشكيله جريمة يعاقب عليها بالإعدام. ومن هنا وفي إطار ما أسماه النظام بالثورة الثقافية عام ١٩٧٣، جرى اعتقال مجموعة من المثقفين والطلبة والنقابيين، كان من بينهم منتمون إلى جماعة الإخوان، ولقد أُفرج عن الجميع إثر خطاب للقذافي الذي طالب فيه الإخوان بالتركيز على الجانب الدعوي ونشر الإسلام خارج ليبيا تحت إشراف جمعية الدعوة الإسلامية. وبهذا الخطاب تحدد مصير حركة الإخوان في ليبيا، وأصبح نشاطها محظوراً مثل كل الأحزاب والتيارات السياسية الأخرى. ولم يعد في المشهد السياسي أي وجود لتيار أو تنظيم إلا للتنظيمات السياسية التي حوّلها النظام من اتحاد اشتراكي إلى لجان ثورية، ثم إلى لجان شعبية ومؤتمر الشعب العام.

مع مطلع الثمانينيات عاد عدد من شباب الإخوان المتواجدين في الخارج لإتمام دراساتهم العليا واستأنفوا سرياً تنظيم عناصرهم، ومع ذلك لم يكن هناك مجال لأي نشاط سياسي أو دعوي معلن، وما كان متاحاً هو العمل على جمع الأموال ومساعدة الفقراء وانحصار النشاط في نطاق ضيق. واستمر الأمر على ما هو عليه حتى عام ١٩٩٨، حيث اكتشفت السلطات الأمنية التنظيم ونفّذت اعتقالات واسعة شملت حوالى ١٥٠ عضواً، وحُكِم على المراقب العام ونائبه بالإعدام، وعلى أعضاء مجلس الشورى بالسجن المؤبد، وعلى أعداد أخرى بالسجن لسنوات مختلفة[١١].

إلا أن بروز سيف الإسلام نجل القذافي على الساحة السياسية عام ٢٠٠٥ وطرح ملف التوريث على نطاق واسع قلّل من الصدامات مع التيارات الإسلامية، وبدأ النظام في مغازلتها معلناً العزم على الإفراج عن ١٣١ سجيناً سياسياً، من بينهم بعض أعضاء جماعة الإخوان المسلمين، مشترطاً عدم القيام بأي نشاط تنظيمي أو سياسي أو اجتماعي عام، **ولقد عوض عن البعض منهم**، ورجع من رجع إلى سابق عمله. ولقد اختار بعض من أعضاء الجماعة البقاء في الخارج لمواصلة نشاطهم ومتابعة ما يحدث في الساحة الليبية إلى أن اندلعت الثورة، وأضحى للإخوان قدر آخر.

لحق الإخوان المسلمون بالثورة، ولم يكونوا من آليات تفجّرها، ومع ذلك

(١١) هيثم مزاحم، «نشأة الإخوان المسلمين في ليبيا،» مدوّنة الدكتور هيثم مزاحم (تموز/ يوليو ٢٠١٢)، <http://dr-haythammouzahem.blogspot.com/2012/07/ blog-post_16.html>.

تغلغلوا في الجناح الأمني والعسكري من خلال تأسيسهم لأهم الكتائب العسكرية التي عرفت بكتيبة (١٧ فبراير) التي تولّت المسؤوليات الأمنية في المدن وانتشرت في كل مفاصلها، والمراقبة بطبيعة الحال على عمل هذه الكتيبة التي لا تتقيد بأي ضوابط قانونية عند القبض أو السجن، وهي لا تتبع رئاسة الأركان، وإن انضمت مؤخراً إلى وزارة الدفاع، إلا أنها مستقلة استقلالية تامة عنها[١٢].

على مستوى التنظيم عقد الإخوان المسلمون في ليبيا مؤتمرهم العام الأول في ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر في بنغازي وانتخبوا قيادتهم الجديدة. ونشط الإخوان في أنشطة المجتمع المدني من خلال منظمة آثال (اتحاد ثوار إخوان ليبيا) التي عرفت بانتسابها إلى الإخوان، بالرغم من نفيها ذلك، كما تملك الجماعة أيضاً جريدة إلكترونية باسم **ليبيا اليوم والمنار**، ولهم محطة إذاعية بالاسم نفسه.

ولقد تمّت مأسسة الجماعة من خلال إعلانها إنشاء حزب العدالة والبناء في مطلع شهر آذار/ مارس ٢٠١١ كحزب مشترك يرفع شعار المشاركة، مع أطياف أخرى مع الحفاظ على المرجعية الإسلامية للإخوان المسلمين كمرجعية الحزب، هذا وشكّل الإخوان في البدء ما نسبته ٤٠ بالمئة من القوائم الانتخابية قبل أن تتدنى نظراً إلى ازدياد عضوية الأطياف الأخرى حسب ما صرّح به رئيس الحزب عضو الجماعة محمد صوان[١٣]، ويبقى السبب وراء إخفاء الهوية الصرفة للإخوان واهياً في هذا الحزب، وخاصة أن كل القوائم التي تقدم بها لانتخابات المؤتمر الوطني هي من الإخوان، كذلك ليس من المنطقي أن تشكل جماعة في تنظيم أقل من ٤٠ بالمئة ويكون لها هذه السيطرة والنفوذ عليه.

٢ ـ الجماعة الإسلامية المقاتلة

ترجع إرهاصات ميلاد هذه الجماعة إلى أوائل ثمانينيات القرن الماضي، وهي تعدُّ من أقوى التنظيمات التي اعتمدت خيار القوة والتغيير بالسلاح، وتواجهت، مع قوات النظام، على اختلافها من «لجان ثورية، قوات أمنية،

---

(١٢) «لقاء مع إسماعيل الصلابي، آمر عمليات كتيبة ١٧ فبراير،» **الكلمة**، <http://www.alkalemanews.com/ejornal/faq/100-2011-08-25-15-33-54.html>.

(١٣) مجاهد مليجي، «رئيس حزب العدالة والبناء الليبي: نجاح مرسي أحيا الأمل في النفوس،» علامات أونلاين (٢ آب/ أغسطس ٢٠١٢)، <http://www.alamatonline.net/l3.php?id=37322>.

شرطة» ولا سيما في سنوات التسعينيات، مرحلة تأجيج العنف والتصفيات الجسدية التي قامت بها اللجان الثورية ودوائر النظام الأمنية. بداية خروجها الفعلي للنور كان مع تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٥ بإعلانها الجهاد على من أسمته «الشيطان»(١٤). تتميز الجماعة بتوجه جهادي؛ فهي ارتبطت في البداية بتنظيم «القاعدة»، وخاضت مواجهات عسكرية مع نظام القذافي انتهت بقتل واعتقال أعضاء الجماعة التي دخلت بعدها وكسابقتها جماعة الإخوان المسلمين في حوارات مع سيف الإسلام عن طريق مؤسسته، انتهت بموافقة الجماعة على القيام بمراجعة فقهية لكل منطلقاتها الفكرية والعدول عن العنف، الأمر الذي نجم عنه الإفراج، على مراحل، عن جميع أعضائها، وغيّرت اسمها لتصبح «الحركة الإسلامية الليبية من أجل التغيير».

ولقد لعبت الجماعة دوراً بارزاً في ثورة شباط/فبراير، حيث دعمت الجبهات بخبراتها العسكرية والتدريبية نتاج تجربتها في أفغانستان. على رأس الجماعة يأتي عبد الحكيم بالحاج الذي ظل بعيداً عن الإعلام حتى سقوط طرابلس، حيث ظهر بوصفه شخصية رئيسية اضطلع بقيادة المجلس العسكري في طرابلس، وشخصية إعلامية متحدثة عن الدولة المدنية المنشودة في ليبيا، ومنذ ذلك الحين أصبحت الجماعة الإسلامية المقاتلة تلعب دوراً بارزاً في مختلف المجالس العسكرية.

لقد تمّت مأسسة الجماعة من خلال تشكيل حزب تحت مسمّى «الوطن»، ولم يحقق الحزب نجاحات تذكر في انتخابات المؤتمر الوطني العام، فتحصّل على مقعد واحد، بالرغم من الدعاية الانتخابية الكبيرة التي قام بها الحزب، وحاول أن يقدم نفسه كتنظيم معتدل مقاطع لتاريخ الجماعة المقاتلة تتصدر قائمته في مدينة بنغازي سيدة لا ترتدي الحجاب.

٣ ـ حركة التجمع الإسلامي

تكوّنت الحركة في البدء من مجموعة من الملتزمين إسلامياً المنضمين سابقاً إلى الإخوان المسلمين، قبل أن تحدث بينهما خلافات تنظيمية أدت إلى الانفصال وتأسيس حركة التجمع الإسلامية، كما ورد في كتاب الناكوع بأنها

---

(١٤) Moncef Djaziri, «Clivages Partisans et partis politiques en Libye,» dans: Pierre Robert Baduel, *Les Partis politiques dans les pays arabes*, 2 tomes (Paris: Ed. Sud, 1998), tome 2: *Le Maghreb*.

«نمط من التنظيمات الجبهوية التي تسعى إلى جمع أكبر عدد من الإسلاميين بدون فرض قيود تنظيمية، وبدون الارتباط بأي تنظيم إسلامي خارج البلاد»[١٥]. ولقد اكتشفت السلطات أمر هذه الجماعة بعد أن شارك بعض أفرادها مع الجماعة الليبية المقاتلة بالعمل المسلح ضد نظام القذافي فاعتقل البعض منهم، وفرّ من تبقى إلى خارج البلاد. بعد الثورة أنشأت الجماعة حزباً سياسياً حمل اسم الرسالة، واستطاع أن يتحصل في انتخابات المؤتمر الوطني العام على مقعد واحد.

٤ ـ المجموعات السلفية

تعرّف عددٌ من اللّيبيّين على أفكار هذا التيار خلال تأدية مناسك الحجّ والعمرة، إضافة إلى تأثّر بعض الشباب بآراء اليمني مقبل الوادعي، المعروف بآرائه ومواقفه المتشدّدة، والمعادية لمدرسة الوسط والاعتدال[١٦].

علاقة النظام مع السلفيين كانت أقل عنفاً مقارنةً ببقية الجماعات الأخرى، ومرد ذلك تبنيها شعار طاعة وليّ الأمر، لذا لم تسبّب الجماعة السلفية كثيراً من القلق، لكنّ هذا التّيّار كان يثير حنق العامة بالتدخل في كثيرٍ من القضايا الشخصية ذات العلاقة باللباس والسلوك. بعد الثورة أصبح وجود هذه الجماعة أكثر وضوحاً في المجتمع من خلال تبنيهم سياسة الهدم لكثير من المزارات الدينية والتماثيل ونبش قبور النصارى، الأمر الذي خلق ردّة فعل سلبية، وألّب عليهم الرأي العام الذي لم يعتد المساس بهذه المزارات حتى في عهد القذافي.

بشكل عام، لا وجود لمشروع سلفي واضح حتى الآن لهذه الجماعة، فبالرغم من انتظامها في أحزاب، منها «تجمع الأصالة» و«التجمع الإسلامي للدعوة والتجديد»، إلا أنها لا تتضمن ما يمكن أن يكون مشروعاً نهضوياً يتجاوز خطب الجمعة، ولا وجود لقيادة واضحة لهذا التيار.

ما يلاحظ على هذه التيارات عامة بأنها ولدت وترعرعت باستحياء في عصر استبدادي كمثيلاتها في دول عربية أخرى، في بيئة ساد فيها منطق التخوين والإقصاء لكل فكر لا يتطابق مع أيديولوجية النظام الحاكم، الأمر الذي لم يوفر

---

(١٥) التاكوع، **الحركات الإسلامية الحديثة في ليبيا: منطلقاتها، قياداتها، تجاربها، مآلاتها.**

(١٦) المصدر نفسه.

البيئة المناسبة في أن تتطور فكرياً وتنظيمياً وتتغلغل في كافة مفاصل المجتمع، وساعد احتكار وسائل الإعلام من قبل النظام السياسي خلال فترة الثمانينيات والتسعينيات في تأليب الرأي المحلي عليها وتقديمها على اعتبار أنها مجموعة «زنادقة»، عملاء للخارج.

ثورة شباط/فبراير ٢٠١١ جاءت لتعيد صياغة مختلفة لعلاقة الدين مع السلطة، وفرضت بالضرورة دوراً وتواجداً مختلفاً للجماعات الإسلامية على اختلافها، سواء على مستوى مؤسسي أو على مستوى التفاعلات الاجتماعية، ولعل أخذ بعض الجماعات الإسلامية على عاتقها قيادة وتدريب «الثوار» في معارك التحرير، ساهم، ولا شك، في تمظهر سريع لهذه العلاقة وتشكلها، وخاصة أن هذه الجماعات لا زالت تحتفظ بكافة أسلحتها العالية التجهيز، وكذلك تستند إليها السلطة القائمة في حفظ الأمن في كافة مفاصل الدولة.

ثالثاً: السلطة الانتقالية وعلاقتها بالدين

١ ـ المجلس الوطني الانتقالي، ٢٠١١ ـ ٢٠١٢

وهو رأس الدولة إذا صحّت التسمية في هذا المقام. أُعلن تأسيسه في ٢ آذار/مارس ٢٠١١ عقد العديد من الاجتماعات الأولية والمبكرة في نهايات شهر شباط/فبراير. تكوّن في البدء من ثلاثين عضواً يمثلون أغلبهم مناطق ليبيا المحررة، وتضخّم العدد لدرجة أنه انتهى عمل المجلس الانتقالي، ولا يوجد تقدير قاطع لعدد أعضائه.

عكس الخطاب السياسي لرئيس المجلس الانتقالي إشارة جلية إلى رؤية المستشار للعلاقة بين الدين والسلطة، برزت بشكل واضح من أول لحظة أعلن فيها العهد الثالث لليبيا الحديثة وهو يوم إعلان التحرير، الذي عوضاً عن التطرق فيه إلى أولويات المرحلة من بناء الدولة وخلق الأمن والاستقرار، فاجأ الجميع بإعادة مبكرة جداً لصياغة مكانة الدين، ليس فقط على مستوى العلاقات الاجتماعية، ولكنه يتجاوزه إلى مستوى التشريع، حيث أعلن رئيس المجلس الوطني الانتقالي في خطابه عن الهوية الدينية لليبيا الجديدة، الذي جعل فيها الشريعة الإسلامية مصدراً لمراجعة القوانين، إلغاءه القيود على قانون تعدد الزوجات الذي أُقِرّ في عهد القذافي، وداعياً إلى تبنّي نظام مصرفي إسلامي بديل لا يتعامل مع الربا، في وقت تحتاج فيه البلاد إلى الاستثمارات لإعادة

التعمير وعدم الانعزال[١٧]. هذا وإن لم يُلحق بهذه التصريحات أي إجراءات عملية إلا أنها تبقى مؤشراً على حتمية التغيير الذي هبّ على علاقة السلطة بالدين، واستخدام الدين أيضاً كمصدر للشرعية لضمان التفاف المجتمع حول المجلس الوطني الانتقالي.

على مستوى التفاعلات الداخلية للمجلس، حاول تيار الإخوان العمل على تهيئة كل الظروف لإطباق السيطرة على مفاصل الحياة السياسية القادمة في ليبيا، بدءاً من التدخل في تعديل مسودة الإعلان الدستوري المؤقت وإدراجهم المادة ٣٠ التي كانت غير موجودة في النسخة المعدّة من قبل اللجنة المخولة صياغة الإعلان الدستوري المؤقت، والتي احتجّت بمذكرة موجّهة إلى المجلس الوطني الانتقالي على العبث بالإعلان وإضافة المادة ٣٠ التي أوجدت مرحلة انتقالية ثانية تقودها بنية أخرى تحت مسمى «المؤتمر الوطني العام» بدون استشارتهم[١٨]. أيضاً في الإطار ذاته، تم التلاعب بقانون الانتخابات حيث تم إدراج النظام الانتخابي المتوازي الذي يتضمن نظام الأغلبية والنظام النسبي، في الوقت الذي لم يكن فيه قانون ينظم الأحزاب، بل لم يكن هناك أحزاب بالمعنى الحقيقي؛ فجميع التنظيمات الحزبية التي دخلت للمنافسة أعلن تأسيسها قبل الانتخابات بشهرين، بمعنى أنها جاءت لاحقة لقانون الانتخابات بثلاثة أشهر تقريباً، الأمر الذي يعني أن هذا القانون وضع فقط على مقاس تنظيم قادر على خوض الانتخابات لأنه الأكثر خبرةً ومواردَ وتنظيماً، وخاصة أن المسودة الأولى لقانون الانتخابات لم يشر فيها إلى التعددية الحزبية التي أصرّ عليها الإخوان النافذون اعتقاداً أنهم هم من سوف يكتسح انتخابات المؤتمر الوطني العام، وهم من سوف يستأثرون بوضع الدستور بالضرورة لأنهم الأكثر تنظيماً والأكثر خبرة[١٩].

ولقد انتقلت رياح المواجهة بين أعضاء المجلس الوطني الانتقالي بين

---

(١٧) «كلمة مصطفى عبد الجليل يوم التحرير،» موقع يوتيوب، <http://www.youtube.com/watch?v=MYwuF8u9fhk>.

(١٨) المادة ٣٠ أسّست لوجود المؤتمر الوطني العام، في الوقت الذي كان مقترحاً هو استمرار المجلس الوطني الانتقالي إلى حين الانتخابات البرلمانية، والانتخابات تكون للجنة وضع الدستور، ولقد لاقى استحداث المؤتمر الوطني انتقادات الكثيرين، الذين رأوا أن الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية في ليبيا لا تسمح بعقد انتخابات عامة لمرّتين في أقلّ من سنتين.

(١٩) لقد كنّا أحد أعضاء لجنة صياغة قانون الانتخابات التي انتهت بوضع مسوّدة أولى التف عليها، وأضيفت التعديلات المتعلقة باستحداث النظام الانتخابي القائم على المشاركة الحزبية، في الوقت الذي كانت فيه المسوّدة الأولى ترتكز فقط على النظام الفردي.

الجناحين الإخواني ـ غير الإخواني (يجمع انتماءات مختلفة، وإن كان يغلب عليها الصفة الفردية، ولا تشكل تياراً بعينه، ويعرّف نفسه بالتيار الوطني)، حيث حاول جناح الإخوان من خلال أحد أعضائه في لجنة إعداد قانون الانتخابات، والمشرف كذلك على تقسيم الدوائر الانتخابية، اعتماد القانون الذي خصص فيه ١٣٦ مقعداً للأحزاب من واقع ٢٠٠ للمرشحين الأفراد، والعمل على التصويت عليه بدون اكتمال النصاب، وفي غير توقيت الجلسة المخصصة للتصويت. ولقد رفض بعض الأعضاء الذين اعتبروا ذلك نوعاً من التحايل ناقلين المعركة إلى الإعلام. أُعيد التصويت على القانون الذي أسفر، على عكس ما كان يريد الإخوان، وخصص ٨٠ مقعداً فقط للأحزاب السياسية عوضاً عن ١٣٦، وارتفع عدد مقاعد الفردي ليصل إلى ١٢٠عوضاً عن ٦٤ مقعداً[(٢٠)].

آخر تدخلات الإخوان المسلمين كانت على قانون الأحزاب، حيث خرجت المسودة الأولى بمادة تمنع إقامة الأحزاب السياسية على أساس ديني أو جهوي أو قبلي، وقيل حينها إنها أضيفت بدون أن يصوّت عليها المجلس، قبل أن يتحرك الإخوان لتخرج النسخة المعدلة سامحة للأحزاب الدينية والجهوية والقبلية بالانتظام وممارسة العمل السياسي وفقاً لانتمائها القبلي أو الجهوي أو الديني[(٢١)].

كما تمتد أذرع الإخوان لتسيطر على القطاع الأمني من خلال استحداثهم لما يسمى باللجنة الأمنية العليا المؤقتة، وهي لجنة موازية للشرطة وتابعة لوزارة الداخلية، أُريد لها في البدء إعداد وتأهيل المحاربين في فترة لا تزيد على ستة أشهر ليتم إلحاقهم بالشرطة وبالجيش حسب إمكانياتهم، ولكن تضخمت اختصاصاتها من تشكيل خلية لأمن المعلومات ومكافحة الظواهر السلبية، وفي النهاية بموجب القرار الرقم ١٣٣١ لسنة ٢٠١٢ لوزير الداخلية الذي كان أحد أعضاء هذه الهيئة، تم ضم لجنة مكافحة الجريمة لها، بالرغم من طبيعتها المؤقتة التي تجاوزتها بالفعل. لعل من نافلة القول إن وجود هذه اللجنة أدى إلى تهميش الشرطة بالكامل. واستئثارها بكل ما يتعلق بالأمن والنظام داخل مفاصل المدن.

---

(٢٠) خالد المهير، «جدل بليبيا حول تمثيل الأفراد تشريعياً،» الجزيرة نت (٣٠ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢)، < http://www.aljazeera.net/news/pages/d728c17b-4d62-496d-b1c7-5c514f6f4f40 >.

انظر أيضاً: «حلقة «ما وراء الخبر» مع عضو المجلس الوطني الانتقالي د. فتحي البعجة،» قناة الجزيرة الفضائية، ٢٩/ ١/ ٢٠١٢، < http://www.youtube.com/watch?v=E0thOVb7oVk >.

(٢١) «ليبيا تحظر تأسيس الأحزاب على أساس ديني أو قبلي،» **الاتحاد**، ٢٦/ ٤/ ٢٠١٢، < http://www.alittihad.ae/details.php?id=41194&y=2012 >.

وبالرغم من رفض الشارع لها ودعوات المجتمع المدني المتكررة إلى حلها نظراً إلى الانتهاكات التي صدرت عن بعض منتسبيها، إلا أنها لا زالت الآمر والناهي القابض على المفاصل الأمنية للبلاد.

بمجرّد تشكيل المجلس الوطني الانتقالي، أسس المكتب التنفيذي لإدارة الأزمة، المتكون من مجموعة من الدوائر لتسيير الملفات المستعجلة في فترة ما قبل التحرير، واعتبرت الشؤون الدينية والأوقاف إحدى هذه الدوائر، ولم يكن من الملحّ وجود دائرة خاصة بالشؤون الدينية في تلك المرحلة، ومع ذلك تحولت هذه الدائرة إلى وزارة قائمة بذاتها في الحكومة الانتقالية التي دعمتها برفع قيم المكافآت المقررة لأئمة المساجد وللقائمين على الأوقاف. ولقد عانت وزارة الأوقاف مبكراً سيطرة الجماعات الإسلامية المتشددة لدرجة إعلانها عدم قدرتها على التمكن من إدارة المساجد وعملية توظيف الأئمة؛ فلقد ندد وزير الأوقاف في هذا الإطار بعدم قدرته على فرض السيطرة على أغلب المساجد الليبية التي تم وضع اليد عليها من قبل «متطرفين مدعومين من جهات خارجية. . . هيمنوا على إدارة المساجد والإمامة فيها، ورغماً عن الوزارة»[٢٢]، وهذا إن دل على شيء فإنه يعكس الانفلات الأمني الذي منع وزارة من أن تنفذ سياستها، وعدم تقيد هذه الجماعات المسلحة بأي سلطة ولا قانون، الأمر الذي يفرضها كواقع مؤثر في علاقة الجماعات الدينية بالسلطة.

٢ ـ المؤسسة الدينية

أ ـ الأوقاف والشؤون الدينية

أنشأ المجلس الوطني الانتقالي بموجب القانون الرقم ١٥ لسنة ٢٠١٢ داراً للإفتاء، ورُصد لها ميزانية من الموازنة العامة للدولة. ويعكس القانون إشكالات كبيرة، لعلّ من ضمنها عدم شرعية الجهة المصدرة للقانون، الذي يجب أن يُسنّ من سلطة تشريعية منتخبة وليس من هيئة مؤقتة جاءت بشكل توافقي لظروف بعينها، فضلاً عن مخالفة الإعلان الدستوري الذي نصّ على مبدأ سواسية المواطنين أمام القانون، الأمر الذي لم يؤخذ بعين الاعتبار، حيث مُنح المفتي الحصانة

(٢٢) «وزير الأوقاف والشؤون الدينية: المتطرفون المغتصبون للمنابر تدعمهم جهات خارجية،» **الوطن الليبية**، ١٦/ ٤/ ٢٠١٢، <http://alwatan-libya.com/more-21366-1>.

بموجب المادة ٩ التي نصّت على «عدم جواز رفع الدعوى الجنائية ضد المفتي إلا بعد الحصول على إذن بذلك من المجلس الوطني الانتقالي أو من يحلّ محلّه»، ويعتبر وضع المؤسسة الدينية فوق النص التشريعي دلالة واضحة على المكانة التي يريد أن يوليها المجلس الوطني الانتقالي لهذه المؤسسة، الأمر الذي لا يعد فقط مؤشراً على إعادة صياغة علاقة المؤسسة الدينية بالدولة، ولكن أيضاً اختلال هذه العلاقة لصالح الأولى. ولقد شرع مفتي ليبيا في إخراج العديد من الفتاوى التي أخذت شكل التدخل السافر في أوجه نشاط سياسية واجتماعية، مثل فتواه المتعلقة بالتحريم على وزارة الدفاع الطلب من منتسبيها من جنود وشرطة حلق لحاهم، لأن في ذلك تعاون على إثم وعدوان، وأيضاً تحريم التصويت لأحزاب ليبرالية فترة انتخابات المؤتمر الوطني العام في شهر تموز/ يوليو، مّما خلق استياءً وحنقاً كبيرين لدى أوساط الشعب، هذا فضلاً عن تجريم الاختلاط ين الجنسين، والدعوة إلى الفصل بينهم في المؤسسات التعليمية المختلفة.

ب ـ رابطة علماء ليبيا

مؤسسة أخرى تم تشكيلها عن طريق تنادي مجموعة من المتخصصين في علوم الشريعة لتأسيس «رابطة علماء ليبيا» التي قدّموها على أنها من المؤسسات الدينية الأولى في البلاد التي قدّمت هويتها من خلال نظامها الأساسي على أنها «مؤسسة إسلامية علمية تضم في عضويتها علماء الشريعة الإسلامية من جميع أنحاء ليبيا، ولها أن تستعين بالمتخصصين في المجالات الأخرى»، وتتمتع الهيئة بالشخصية القانونية والذمّة المالية، والاستقلالية العملية، كما تهدف طبقاً لنظامها الأساسي إلى «الحفاظ على الهوية الإسلامية للأمة حتى تبقى أمة وسطاً شاهدة على الناس، آمرة بالمعروف، ناهية عن المنكر، داعية إلى الخير، متحلية بالفضيلة»[(٢٣)]. كما نصّت المادة ١١ من نظامها الأساسي على اعتبار الهيئة مصدراً للفتوى في البلاد، وذلك في القضايا العامة والخاصة، ويصدر رئيسها أو من يخوّله البيانات بذلك. وهنا نلاحظ ازدواجية إصدار الفتاوى في ليبيا الذي تتقاسمه الهيئة وفقاً لنظامها الأساسي مع دار الإفتاء، والمخوّلة رسمياً بذلك وفقاً لقانون إنشائها[(٢٤)].

(٢٣) <http://www.libyanscholar.ly>.

(٢٤) «القانون الرقم ١٥ لسنة ٢٠١٢ بشأن إنشاء دار الإفتاء،» المجلس الوطني الانتقالي، <http://www. ntc.gov.ly/index.php?option=com_k 2&view=item&id=19>.

وفي أوّل حراك الهيئة تجاه السلطة في ليبيا انتقدت الإعلان الدستوري المؤقت الصادر عن المجلس الوطني الانتقالي في كثير من مواده، الأمر الذي يعني تنصيب الهيئة لنفسها وصياً ليس فقط على المجلس، ولكن على المجتمع برمّته من خلال انتقادات عدة، منها رؤيتها للحقوق والحريات في الإعلان الدستوري المؤقت التي ارتأت وجوب مراجعتها وفقاً للشريعة الإسلامية التي لم تحددها الرابطة بالشكل الواضح والدقيق.

في الإطار ذاته نصّت المادة ١٤ على ضرورة ربط حرية الرأي بخصوصية المجتمع الليبي وعدم تركها بدون قيد شرعي، كما رأت الهيئة ضرورة النص على منع أي أحزاب قد تستند إلى رؤى تعارض الشريعة الإسلامية. وفي إطار المرأة والمساواة بينها وبين الرجل تم التعاطي مع ذلك بالخطاب التقليدي الرافض لأيّ تساوٍ مع المختلفين وإغفال القصد المتمثل في التساوي في الحقوق والواجبات، بل وانتقدت الهيئة خيار الحصص في البرلمان على اعتبار أنها مناهضة للديمقراطية، «لا ترتضي الهيئة أن تُغيّر إرادة الشعب بمنح من لم يختره من شرائحه أو فئاته مُهمّةَ تمثيله في مجلس النواب بحصّة مخصوصة، لأن ذلك يهدم الديمقراطيّة ويقوّض بُنيانها (المادة ١٥)»[٢٥]؛ هذا فضلاً عن اشتراط موافقتها على أيّ قوانين تسنّ من قبل المجلس الوطني الانتقالي؛ فلقد نصّ بيانها على «أنَ الواجب يقتضي أن يقوم المجلس الوطني الانتقالي بمشاورة أهل العلم الشرعي قبل إصداره للإعلان الدستوري المؤقت لئلا تخرج مواده عن أحكام الشريعة أو يخالف أصلاً من أصولها، وبناء عليه تطالب الهيئة المجلس الوطني الانتقالي أن يُشكل لجنةً من علماء الشريعة تُراجع التشريعات قبل صدورها، وأن يكون ضمن الهيئة التأسيسية لصياغة الدستور لجنة علميّة لكيلا تخالف الموادّ الدستوريّة قاعدة من قواعد الدين الإسلامي، أو تصادم شيئاً من ثوابته، وأن الشريعة يجب أن تكون (هي المصدر الوحيد للقوانين والتشريعات)»[٢٦].

وفي هذا صياغة مبكرة للعلاقة التي أرادتها هذه الهيئة بالدين التي تريد من خلاله أن تكون الشريعة الإسلامية المصدر الوحيد للقوانين المنظمة للمجتمع

---

(٢٥) «بيان هيئة علماء ليبيا بشأن الإعلان الدستوري المؤقت،» الهندسة نت، <http://www.alhandasa.net/forum/showthread.php?t=240762#ixzz26d4TbjkJ>.

(٢٦) الموقع الإلكتروني لهيئة علماء ليبيا، <http://www.libyanscholar.ly/pageother.php?catsmktba=41>.

واشتراط عضويتهم وموافقتهم على أيّ عمل تقوم به الهيئة التأسيسية المخوّلة بصياغة دستور ليبيا بالنص على «أن يكون لعلماء الشريعة فيها تمثيلٌ مؤثر في صياغة الدستور، تجنّباً لما حصل في الإعلان الدستوريّ المؤقّت، ودرءاً لاحتمال رفضه إن خالف الشريعة»(٢٧).

من الجليّ أننا أمام اتجاه أحادي التفكير يجعل من علماء الشريعة أنفسهم أصحاب سلطة النهي والأمر بدون الخوض في حوار وطني مع بقية الأطياف الأخرى للمجتمع. وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على البداية المبكرة لصياغة العلاقة بين الدين والدولة، وإن لم يتم الأخذ بعين الاعتبار ملاحظات هذه الهيئة إلا أن استمراريتها يعني مشاركتها في الجدل الدائر حول الاستحقاقات القادمة من وضع الدستور والاتفاق على نظام الحكم ومكانة المؤسسة الدينية فيه ومكانة الحقوق والحريات العامة.

٣ ـ المؤتمر الوطني العام

في إطار سياق السلطات الانتقالية نشير إلى «المؤتمر الوطني العام» وهو البنية التي حلّت محلّ «المجلس الوطني الانتقالي»، عرّفها القانون ٤ لسنة ٢٠١٢ بأنها السلطة التشريعية المؤقتة والمنتخبة للدولة، تتكون من مئتي عضو ينتخبون وفقاً لشروط حددها القانون بالاقتراع السري الحر المباشر(٢٨). ولقد أسفرت انتخابات المؤتمر الوطني العام عن حصد تحالف القوى الوطنية لـ ٣٩(٢٩) مقعداً من أصل ثمانين مخصصة للأحزاب السياسية، في مقابل ١٧ مقعداً لذراع الإخوان المسلمين حزب العدالة والبناء، وتقاسمت الأحزاب الأخرى بقية المقاعد حيث تحصّل حزب الجبهة الوطنية على ثلاثة مقاعد، وتحصّل التيار الوطني الوسطي والاتحاد من أجل الوطن، وتجمع وادي الحياة للديمقراطية والتنمية على مقعدين لكلٍّ منها، بينما توزعت بقية المقاعد على عدة أحزاب صغيرة بمعدل مقعد لكلٍّ منها، وهي: الحكمة، الرسالة، الوطن، الوطن للتنمية والرفاه، تيار شباب الوسط، لبّيك

---

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) «القانون الرقم ٤ لسنة ٢٠١٢ بشأن انتخابات المؤتمر الوطني العام،» المجلس الوطني الانتقالي.

(٢٩) وهو قُدِّم على أساس أنه تحالف يضمّ ٦٤ تنظيماً سياسياً و٤٦٥ منظّمة مجتمع مدني و٣٦٨ شخصية وطنية مستقلّة. ولا يوجد مصدر موثق بأسماء الأحزاب والمنظمات أو الشخصيات المستقلّة. وخَلَت مواقع التحالف المختلفة على شبكة المعلومات الدولية من أسماء كلّ هذه المكونات.

وطني، الحزب الوطني الليبي، الركيزة، الوطن والنماء، القائمة الليبية للحرية والتنمية، كتلة الأحزاب الوطنية، تجمع الأمة الوسط، ليبيا الأمل(٣٠).

بالرغم من توقّع فوز حزب العدالة والبناء ذراع الإخوان المسلمين بأغلبية المقاعد في انتخابات المؤتمر الوطني العام بليبيا، كما هو حال حزب النهضة التونسي والحرية والعدالة المصري وحزب العدالة والتنمية المغربي، إلا أن تحالف القوى الوطنية الذي تقدمه القراءات الخاطئة للواقع الليبي على أنه تيار «ليبرالي» في الوقت الذي هو تيار غير إخواني، كسر قاعدة اكتساح الأحزاب ذات التوجهات الإسلامية في انتخابات ما بعد الربيع العربي، وأعطى قراءة أخرى لواقع العلاقة التي تربط بين الدين والمجتمع.

كيف يمكن تفسير إخفاق الأحزاب الإسلامية في انتخابات المؤتمر الوطني العام في مجتمع يشكّل فيه الدين مكوناً أساسياً من مكونات الهوية؟ وما هي القراءات الممكنة للنتائج الانتخابية للإسلاميين في ليبيا مقارنة بما حققه «تحالف القوى الوطنية» الموصوف بأنه «ليبرالي»؟ **هل إخفاق الجناح الإسلامي يعكس بداية تراجع مد إسلامي لفائدة نشأة وصعود تيارات أخرى بعد الانتخابات في ليبيا؟**

مخطئ من يقرأ نتائج الانتخابات الليبية للمؤتمر الوطني العام على أنها انتصار للتيار الليبرالي في مواجهة نظيره الإسلامي، فالمجتمع الليبي لم تتطور فيه الليبرالية بالشكل الذي يسمح بوجود تيار قوي بتنظيماته وأفكاره، إنما الأمر لا يتجاوز عدداً من الشخصيات التي تقدم نفسها وتعبّر عن اتجاهاتها بشكل فردي، حتى تحالف القوى الوطنية الذي اكتسح بمفرده نصف المقاعد المخصصة للتنظيمات السياسية، ويقدمه الآخرون على أنه ليبرالي، لا تعكس منشوراته فرقاً جوهرياً بينه وبين بقية الأحزاب الأخرى التي تتلون بالطيف الإسلامي، وعلى رأسها العدالة والبناء، فالمبادئ التي يقدّم فيها التحالف نفسه لا تختلف عن حزب الإخوان، ولا سيّما في رؤيته دور الشريعة في المجتمع: «إن الإسلام دين المجتمع، ومرجعيته واعتماد أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدراً رئيسياً للتشريع»(٣١).

---

(٣٠) «إعلان نتائج الانتخابات للكيانات السياسية وتقدّم لتحالف القوى الوطنية،» **الأنباء** (١٨ تموز/ يوليو ٢٠١٢)، <http://www.anbalibya.com/article_details.php?article_id=373>.

(٣١) موقع تحالف القوى الوطنية على صفحة التواصل الاجتماعي «فيسبوك»، <https://www.facebook.com/#!/nfl.ly/info>.

وفي الإطار نفسه يقدّم حزب العدالة والبناء هويته من خلال موقعه على صفحة التواصل الاجتماعي على أنه «حزب وطني مدني ذو مرجعية إسلامية يشمل جميع الاتجاهات الدينية[٣٢]، يؤمن الحزب في إطار أهدافه ومنطلقاته بأن الإسلام دين الدولة، وأن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع؛ في إطار مقاصد الشريعة الإسلامية التي تهدف إلى تحقيق كل ما يتطلبه العيش الكريم للإنسان، وتشكّل مظلّة للإدارة الصالحة وسياسة الحكم الرشيد، وتمثل مرجعاً في تحديد الأولويات والأهداف والسياسات والاستراتيجيات»[٣٣].

رابعاً: الإسلاميون والانتخابات في ليبيا

إن التساؤل حول عدم اكتساح الإسلاميين الانتخابات في ليبيا بقدر ما يعتبر مثيراً للدهشة لمن لا يعي طبيعة المجتمع الليبي، إلا أن النتائج كانت واضحة لمن يتابع عن قرب هذا المجتمع، فكثيرة هي المعطيات التي ساهمت في إبعاد التيار الإسلامي عن الاستحواذ بمقاعد المؤتمر الوطني العام، منها متغيرات بنيوية خاصة بالمجتمع الليبي، ومنها ما هو خاص بالتنظيمات السياسية ذاتها ومدى جاهزيتها؛ فبنية المجتمع الليبي تعكس شعباً متديناً بالفطرة متوجساً من التيارات الدينية، رافضاً ومتخوفاً بالطبيعة من الأيديولوجيات الآتية من الخارج، وهو الذي عاش بشكل منعزل عنها لمدة ما يقارب الأربعة عقود ويزيد، لذا ليس من المنطقي أن يقبل أو أن يندمج بسلاسة في هذه التيارات وأحزابها، وهو الذي لم يشهد نموها التنظيمي والفكري، ولم يلحظ تغلغل أنشطتها المختلفة في المجتمع، كما هو الحال في مصر حيث يمتد عمق الإسلام السياسي بها إلى أكثر من ثمانين عاماً، فجذوره ضاربة في المجتمع المصري وإن قمعته السلطة. ولكن تركيبة الإسلام السياسي في ليبيا حديثة التكوين.

عامل بنيوي آخر خاص بالمجتمع الليبي لا يمكن استبعاده ألا وهو الطبيعة القبلية للمجتمع، فالبنية القبلية، كما هو متعارف عليه، تحافظ على طقوس إسلامها التقليدي الذي تغلغل فيها وتشبّعت به من خلال انتشار دور الزوايا، مما يجعلها أقل قبولاً وحماساً لخطاب الشريعة الذي تدعو إليه الحركات الإسلامية

---

(٣٢) موقع العدالة والبناء الإلكتروني: <http://www.ab.ly>.

(٣٣) «حزب العدالة والبناء: المبادئ والمنطلقات العامة،» المنارة للإعلام، <http://www.almanaralink.com/press/2012/03/13671/>.

وتقدم به نفسها. وبالرغم من أن حزب العدالة والبناء قد تبنّى خطاباً أقل حدّة معلناً أنه حزب توافقي لجمع كافة الأطياف، ولا يشكل فيه الإخوان إلا ٤٠ بالمئة، إلا أن الشارع لم تغب عليه هوية الإخوان، وخاصة أن رئاسة الحزب هي لإخواني عتيد، وأعضاء القوائم هم من الإخوان المسلمين.

وفي نفس إطار القبيلة، ولكن من جهة أخرى همّش الإسلاميون القبيلة ودور التواصل القبلي، على خلاف ما قام به رئيس تحالف القوى الوطنية من زيارات لكلّ المدن والقرى في ربوع البلاد قبل بداية الحملات الانتخابية لتقديم نفسه ورؤيته، ساعده في ذلك معرفة سابقة به حيث كان يترأس المكتب التنفيذي للمجلس الانتقالي في فترة ما قبل التحرير ـ فترة إدارة الأزمة ـ وارتبط في أذهان الكثيرين من العامة بأنه هو السبب الرئيسي في الحصول على الاعترافات. ولقد أجمعت دراسة استطلاعية لقياس اتجاهات الناخب الليبي قام بها «المركز الليبي للبحوث والتنمية» بأن ٨١ بالمئة ممّن صوّتوا لتحالف القوى الوطنية اختاروا التحالف، لأن د. محمود جبريل على رأسه، فيما أكّد فقط ١٩ بالمئة أنهم اختاروا التحالف كونه يضمّ كافة التيارات، ويضم كوادر مميزة. وتعزز هذه النسبة ما ذهب إليه مراقبون من أن الناخب الليبي لا يزال يتأثر بالرمز والشخصية القيادية، ويقدمه على المؤسسة أو التنظيم أو الحزب[٣٤].

وقد استفاد التحالف من هذا التواصل وصوتت القبيلة له وتخلّت في كثير من المناطق، خاصة في شرق البلاد، عن أفرادها، وإن كان دور القبيلة كان مؤثراً وبارزاً أكثر في انتخابات الفردي حيث تمترست القبيلة وراء مرشحيها وأوصلتهم إلى الهيئة التشريعية.

أما على مستوى بنية الأحزاب والتنظيمات المختلفة فقد فشلت الأحزاب السياسة الدينية وغيرها في شرح أفكارها ومبادئها وقناعاتها للناس وتقديم مشروعها لعدم معرفة الأغلبية الساحقة من الناخبين بها، رغم التاريخ النضالي لبعضها ضد حكم القذافي[٣٥]. كما دفع الإخوان المسلمون ثمن عدم فهم

(٣٤) السنوسي بسيكري، «انتخابات المؤتمر الوطني العام وخيارات الكتل الفائزة،» مركز دراسات الجزيرة (٢٤ تموز/ يوليو ٢٠١٢)، <http://studies.aljazeera.net/reports/2012/07/ 2012723112953432636. htm>.

(٣٥) حزب الجبهة الوطنية الذي يعد امتداداً للجبهة الوطنية لإنقاذ ليبيا التي قامت بمحاولات عسكرية للإطاحة بالقذافي.

الليبيين الفروق ما بين الفصائل الإسلامية المختلفة، حيث نسبت نتائج ما قامت به جماعات إسلامية متشددة (التي تارة تخرج تحت مسمى «نصرة الشريعة» وتارات أخرى تحت مسمى «جماعات النهي عن المنكر») إلى الإخوان من اعتداء على مقابر المسلمين والنصارى، والاعتداء على الخصوصية، واختطاف للناس، ومحاولة فرض رؤية إسلامية متشددة التي اعتبرها الليبيون انتهاكاً لحياتهم وعودة بهم إلى الوراء. هذه الدعوات لم تجد استجابة عند الليبي البسيط الذي ينفر من فرض أنماط معيشية لم يعتدها ويرفضها، وإن كانت باسم الدين. لقد عاقب الليبيون كل الأحزاب ذات الاتجاه الإسلامي، أو تلك التي يشك بأنها تتبع من قريب أو بعيد التيار الإسلامي، وشجّعها على ذلك الفتوى التي خرج بها الصادق الغرياني مفتي ليبيا التي يحرّم فيها التصويت للأحزاب غير الإسلامية، الأمر الذي استُهجن على نطاق واسع واعتُبر إشارة على تدخل الإسلاميين وفرض الوصاية على الأفراد خاصة، وهذا ما خلص إليه استطلاع «المركز الليبي للبحوث والتنمية» الذي أظهر «أن ٤٠ بالمئة من الناخبين الذين لم يعطوا أصواتهم للأحزاب الإسلامية يتخوّفون منها، ويعتقدون أن جميعها متطرف، حيث تضع هذه الشريحة غير القليلة جميع الجماعات الإسلامية في سلّة واحدة، وترى أن جميعها مسؤولة عن مظاهر التشدد الديني، من تحطيم للقبور والأضرحة، واعتداء على مقابر الرعايا الأجانب، والاعتداء على محال تزيين النساء»[٣٦].

سبب آخر يبرّر عدم نجاح الأحزاب المحسوبة على التيار الديني متعلق بمستوى القيادة لزعماء التيار الذين لم تكن لديهم الخبرة السياسية الكافية، وبالتالي لم يستطعوا الوصول إلى إقناع الناخب بهم، فلقد تأخر ظهورهم على الساحة السياسية، فضلاً عن افتقادهم للكاريزما، ولقد أكد ذلك وفقاً للدراسة المشار إليها ٤٥ بالمئة ممّن لم يصوتوا للأحزاب الإسلامية الذين أرجعوا موقفهم إلى عدم معرفتهم بها بشكل مطلق، أو عدم معرفتهم برموزها، فيما عزا ٨ بالمئة فقط من المشاركين في الاستطلاع عدم تصويتهم للأحزاب الإسلامية إلى عدم قناعتهم ببرامجها الانتخابية، ممّا يعني أن الناخب الليبي لا يعتدّ كثيراً بالبرامج الانتخابية، ولا يزال يتأثر بالرمز والشخصية الكاريزمية، ولا يزال محدود الثقافة والاطلاع[٣٧].

---

(٣٦) بسيكري، المصدر نفسه.

(٣٧) المصدر نفسه.

سبب آخر يبرّر عدم فوز الجماعات الإسلامية يرتبط بعدم قدرتها، ومن ضمنها الإخوان، على تطوير خطابها التقليدي، فهي لم تأخذ بعين الاعتبار التطورات وبنية التغير الاجتماعي التي مر بها المجتمع وفرضت عليه توقعات بذاتها، فعوضاً عن مخاطبة العامة ببرامج يحتاجونها تنسيهم معاناة ما عاشوه في حقبة القذافي من انتشار للبطالة وتدنّ مستوى الدخل وتفشي للفساد وانهيار كافة الخدمات التي تكفل للمواطن حياة كريمة، نصّبوا من أنفسهم أوصياء على الدين وعلى نصرة الشريعة، وأخفقوا في تبنّي المدخل التنموي الذي يجذب إليه الناخب ويعده برخاء واستقرار، الأمر الذي لم يغفله الطرف الآخر، فركّز من خلال دعاية انتخابية قائمة على شخص رئيسه على برامج لتشغيل الشباب وحل مشكلاتهم وآليات واضحة لبناء البلاد من خلال جمع السلاح والمصالحة الوطنية إلى إنعاش الاقتصاد وتنميته بشكل علمي محسوب بدون إغفال التذكير بأن الشريعة سوف تكون مصدراً رئيسياً في التشريع، فدغدغ بذلك كثيراً من أحلام كانت مؤجلة للغالبية، ورأت أن الأوان قد حان لأن تتجسد على أرض الواقع عن طريق اختيار تحالف القوى الوطنية.

أما القول بأن تفرق الكتل السياسية ذات الاتجاه الإسلامي وتشتتها أضعف حضورها سياسياً، حيث دخل الإسلاميون الانتخابات بكيانات موزعة وجهود مبددة، فيجانبه الصواب في تفسير إخفاق التيار الإسلامي، لأن مجموع الأصوات التي حصلت عليها هذه الأحزاب مجتمعة لا يمكن أن تشكل كياناً منافساً للتحالف الفائز.

خلاصة

يظلّ الدين العنصر الأكثر أهمية في هوية الليبيين، وإن كان دوره في الحياة السياسية في طور التعرض لإعادة صياغة وتشكيل بفعل التغيرات السياسية التي تمظهرت بانتهاء حقبة القذافي وتداخل أدوار القوى المختلفة في هذا التغيير قبل أن يتم فعلاً الاتفاق على قواعد ناضجة للديمقراطية[٣٨].

كثيرة هي الأسئلة التي واكبت نتائج انتخابات المؤتمر الوطني العام حول

(٣٨) يوسف الصواني، «التحول الديمقراطي في ليبيا: تحليل للتحديات السياسية والاقتصادية لمرحلة ما بعد القذافي،» ورقة قُدِّمَت إلى: مؤتمر ليبيا من الثورة إلى الدولة: تحديات المرحلة الانتقالية، الذي عُقِدَ في الدوحة يومي ٧-٨ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢، ص ٢.

المستقبل القريب للحياة السياسية في ليبيا من خلال طرح احتمالية تراجع التيار الإسلامي كنتيجة حتمية لإخفاقه في الانتخابات مقابل صعود تيارات أخرى وطنية نجحت في التقدم على التيار الإسلامي من جهة، أو رجوع التيارات الدينية على اختلافها في جولة ليست بالبعيدة من جهة أخرى.

لقد أدرك الإسلاميون ولا سيّما الإخوان، بأنهم ليسوا هم من يستفرد بالسلطة، وأن مشروعهم السياسي هو أحد المشاريع السياسية المطروحة، وإذا أرادوا أن يكون لهم تواجد وتأثير في المجتمع، عليهم أن يتبنوا رؤية تنموية حقيقية وليس مجرد برنامج انتخابي يلوحون به، عليهم أن يقدموا أنفسهم بشكل مختلف بعيداً عن الوصاية والدعوة، وهذه الخطوة ليست باليسيرة، ولا سيما أن المجتمع الليبي لا يفرق بين التيارات الدينية المختلفة، فكلها إسلامي، وكلها مدعوم من الخارج، وكلها لها أجندة خارجية، وكلها تهدد طبيعة الإسلام الوسطي الذي ترعرع فيه الليبيون. وقد أدرك الإخوان المسلمون مبكراً ذلك، وشرعوا في الإعلان عن جماعة إخوان مسلمي ليبيا وتسجيلها كمؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني كخطوة أولى لدرء الارتباط والولاء لإخوان مصر.

إن احتمالية هيمنة التيار الديني بكافة تنويعاته على العملية السياسية في ليبيا أمر بعيد، ولا سيّما في السنوات القليلة القادمة لأسباب عدّة، منها عدم قبول المجتمع التشدد والغلو والعنف، وعدم تعاطفه مع الجماعات المتطرفة التي يضعها مع بقية الطيف الديني. كما تمثل أهداف الثورة ذاتها، التي قامت على التوق إلى مجتمع منفتح تنموي خدمي يحقق الرفاهية، ويوفر فرص التشغيل، سبباً آخر لعدم هيمنة الإسلاميين. هذا فضلاً عن أن الشباب الذين يشكّلون وقود الثورة نشأوا غير متأثرين أو موجهين أيديولوجياً حيث ترعرعوا في حقبة كانت السيطرة على الفكر الآخر والتنظيم تتم بيد من حديد، الأمر الذي يبعد من احتمالية سيطرة أحد أطياف التيار الديني على السلطة في المستقبل. إن قيام دولة دينية أمر يظل أقل الاحتمالات حدوثاً لأسباب تم الإشارة إليها آنفاً، فضلاً عن مبررات أخرى يراها البعض متجسدة في انعدام الرؤية الموحّدة حول مستقبل ليبيا بين تنويعات التيار الإسلامي.

إن التحديات القادمة ليست في مدى مشاركة الأحزاب الدينية في السلطة، فكثيرة هي الأحزاب ذات المرجعية الدينية التي قدمت نفسها كشريك في العملية

السياسية، ولم يعكس خطابها أي رفض للديمقراطية وتداول السلطة بل انخرطت في المشاركة السياسية كقناعة أو كنهج براغماتي في اللعبة الانتخابية، متبنية وعوداً باحترام تداول السلطة والديمقراطية وحقوق الإنسان، ولكن المعضلة تبقى في أولئك الذين لا يرتضون الدخول في العملية السياسية بشكل تنظيمي مؤطّر، ويفضلون الإسلام المواجه وليس المشارك، ويعتبرون ما هو موجود مخالفاً ومناقضاً لرؤاهم لطريقة الحكم الإسلامي والدولة الإسلامية، فهؤلاء لديهم مليشيات مسلحة بأضخم التجهيزات كغيرهم من بقية الكتائب، ولهم أجندتهم الخاصة، ولقد شرعوا في التعبير عن أنفسهم بهدم التماثيل ونبش القبور وتهديم المزارات والتهديد بإقفال محال مزينات النساء وإغلاق محطات الراديو، وأعلنوا عن ضخامة تجهيزاتهم بمسيرة أطلقوا عليها «نصرة الشريعة» ضمّت كتائب متعددة من جهات مختلفة من ليبيا، ولقد رددت ضمن شعاراتها رفضها في أن تكون «تحت حكومة أو مجلس يحكم بغير ما أنزل الله» و«الديمقراطية منهج حكم غربي مختلف لمنهج الإسلام»(٣٩).

مع مثل هذه المعطيات الذي يؤجّج من تأثيرها السلبي انتشار السلاح ووجود المليشيات الذي يقدره البعض بثلاثمئة فصيل، فضلاً عن المسلحين الذي يربو عددهم على ١٢٥,٠٠٠ ليبي(٤٠)، تواجه ليبيا تحديات كثيرة في المرحلة القادمة، فهذه المليشيات لا ترى نفسها تعمل ضمن سلطة مركزية، وإجراءاتها منفصلة في تسجيل الأعضاء والأسلحة وفي إجراءات الاعتقال والتحقيقات والاحتجاز للمشبوهين(٤١)، وشرعت في الهجوم على البعثات الدبلوماسية والمنظمات الإنسانية، والمؤسسات المنتخبة، لذا يجب الحوار معها ونزع أسلحتها، لأنه بغير ذلك لن تكون ليبيا في مأمن من الانجراف نحو عهد من الفوضى. ولعل من نافلة القول صعوبة نزع سلاح هذه الجماعات التي تتنافس فيما بينها في ضخامة التجهيزات، ولكن على السلطات المنتخبة البدء في تفكيك سلاح هذه الجماعات والعمل على وضع استراتيجيا طويلة المدى لتوفير الفرص الاقتصادية لأفرادها لاحتوائهم وإدماجهم في قطاعي الشرطة والجيش لمن يرغب

---

(٣٩) «مسيرة مسلحة ببنغازي تطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية،» قورينا (٨ حزيران/ يونيو ٢٠١٢)، < http://www.qurynanew.com/36203 >.

(٤٠) «المحافظة على وحدة ليبيا: التحديات الأمنية في حقبة ما بعد القذافي،» **تقرير الشرق الأوسط**، الرقم ١١٥ (١٤ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١١).

(٤١) المصدر نفسه.

في ذلك، وتوفير الوظائف المدنية، لأن بدون تسليم هذه الجماعات أسلحتها، وبدون انضوائها تحت لواء الدولة، لن يكون هناك مجال للنقاش الحر حول الديمقراطية والدستور، وسوف تحاول هذه الجماعات الرافضة تسليم السلاح عدم الدخول في أيّ جدل خارج ما تؤمن به من رؤية أحادية لمستقبل ليبيا، الأمر الذي يزيد الوضع ارتباكاً وتوجساً من هذه التنظيمات، ولا سيما المتطرف منها، ويلقي بظلاله على مستوى البلاد.

تعقيب

البشير علي الكوت(*)

تُعد دراسات الدين والدولة في ليبيا، أو ما يمكن أن نطلق عليها الدراسات المتعلقة بالإسلام السياسي، نادرة وحديثة. يعود ذلك في الغالب إلى أسباب عملية وعلمية؛ فمن الناحية العملية كان الحراك السياسي الإسلاموي منذ الاستقلال برعاية الدولة وقبضتها، وكان الجانب الإسلامي المؤسسي هناك يقتصر على مؤسسات الدولة الرسمية، كدار الإفتاء والأوقاف وجمعية الدعوة الإسلامية، أما الأحزاب ومؤسسات المجتمع المدني الإسلامية فلم يكن لها وجود يذكر، بل كانت تدخل في خانة التجريم. كان هناك سُبات طويل إذاً في مجال الحراك السياسي الإسلامي، كما أشارت د. عبير في بحثها، وتم تجسيد هذا الحراك في شخص الملك إدريس سليل الأسرة السنوسية الدعوية على الرغم من أن هذا الرجل لم يعكس ذلك على الدولة الحديثة التي وضع أُسسَها، وفي شخص معمر القذافي الذي سوَّق نفسه كإمام للمسلمين وحامي حمى الإسلام، فجعل من الدين أحد أذرع سلطته اللامحدودة.

ومن الناحية العلمية انعكست ندرة الحراك السياسي وتحريمه على الأدبيات السياسية المختصة بالشأن الإسلامي في ليبيا؛ وفي نظام شمولي يُفصِّل الرؤى والمفردات على مدى أكثر من أربعة عقود، بحيث لم يكن هناك مجال للكتابة بتجرد عن الإسلام السياسي أو الحراك السياسي المحدود والمحظور الذي كان

(*) أستاذ في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، في جامعة طرابلس ـ ليبيا.

يعمل تحت الأرض. وقد ترتب على ذلك أن مهمة الكتابة عن التوجهات والتيارات والتنظيمات السياسية لم تكن بالمهمة الهينة للباحث الأكاديمي، وهذا ما يؤكده ما نشر حول هذا الموضوع من دراسات وبحوث رصينة قليلة. لذا نلاحظ أن هذا البحث الذي بين أيدينا يميل إلى أن يكون دراسة استكشافية مهمة لواقع حراك الإسلام السياسي في ليبيا وعلاقته بالدولة وإن سبقته دراسات أخرى.

هكذا يأتي هذا البحث اليوم ضمن بعض تلك الكتابات الشحيحة الجادة حول الإسلام السياسي في ليبيا، وبالتالي فهو إضافة إيجابية في هذا المجال تثري هذا الحقل المتصحر، وتسلط الضوء على مستقبل الإسلام السياسي في ليبيا.

١ ـ ملاحظات على بعض ما جاء في البحث

استهدف البحث فهم العلاقة بين الدين والدولة في ليبيا، وبخاصة في هذه المراحل الأولية من إعادة بناء الدولة الليبية بعد ثورة ١٧ شباط/فبراير، وتطرقت إلى سبب إخفاق التيار الإسلامي في الحصول على الأغلبية داخل المؤتمر الوطني، وأخيراً حاولت استشراف مستقبل الإسلام السياسي في ليبيا، وهذه تقريباً أهم المحاور المطلوبة في موضوع من هذا النوع.

على الرغم من تأكيدي ما جاء به البحث من إسهام وتحليلات، فإني أريد التوسع في بعض الجزئيات، وفي الغالب سأعمد في هذا التعقيب إلى إبداء ملاحظات أو استكمال بعض الأفكار في محاولة لإثراء الموضوع. وفي هذا السياق أشير أولاً إلى الجزئية الخاصة بالجذور الحديثة لتأثير العامل الديني في ليبيا، وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الحركة السنوسية كاد تأثيرها يكون شبه معدوم في الجزء الغربي من ليبيا ذي الأكثرية السكانية، على الرغم من التأثير الكبير في الذي حققته في المجالات الدينية والاجتماعية والاقتصادية؛ فالسنوسية لم تستطع أو لم تتح لها الفرصة لزرع زواياها في الغرب الليبي، ربما بسبب وقوع عاصمة الولاية طرابلس في هذا الجزء، حيث الوالي أو الدولة العثمانية في طرابلس لم يكونا يسمحان بالنشاط الدعوي الاقتصادي والاجتماعي السنوسي إلا في الأطراف الشرقية والجنوبية من الولاية، كما يلاحظ أن الدور الديني، حتى بالنسبة إلى الزوايا السنوسية، كان محدوداً ويتم من خلال شيوخ القبائل الذين ظل نفوذهم الاجتماعي متواصلاً حتى إلى ما بعد الاستقلال، ولم يتقلص إلا مع انقلاب معمر القذافي عام ١٩٦٩ الذي استبدل القبيلة كأصغر وحدة إدارية بالمحلة، وهذا لا يعني أنه حارب القبلية بل سخّر القبيلة لبقائه. غير أننا يجب أن

نعترف أن غياب الزوايا السنوسية في غرب ليبيا لم يُخلّف فارقاً كبيراً بين أقاليم ليبيا فيما عدا تعزيز سلطة شيخ القبيلة في الشرق أكثر منها في الغرب حيث يختلط الديني بالاجتماعي.

جانب آخر مهم أشارت إليه د. عبير عن فترة ما بعد الاستقلال عام ١٩٥١ يتعلق بعدم ولادة تيارات إسلامية ولا غير إسلامية ليبية خالصة ذات مرجعية وتنظيم حزبي مُحكم، وهو ما أصبح شبه مستحيل بعد انقلاب عام ١٩٦٩ العسكري، فلا النظام الملكي ولا انقلاب القذافي أباحا حرية التنظيمات السياسية الدينية أو غير الدينية، لكن كان لكل منهما أسبابه، فالملك إدريس كان حريصاً على الوحدة الوطنية في مجتمع بدوي هش، وقد رأى أن الأحزاب ستفتته، أما القذافي فكان حريصاً ألا يشاركه أحد في السلطة؛ لذا بقيت العلاقة بين الدين والدولة في ليبيا شأناً رسمياً غير متأصل في كيان المجتمع الليبي.

لم يكن الدين في ليبيا في يوم من الأيام بعيداً من الحياة السياسية منذ الاستقلال على الرغم من تغيّر المعطيات والظروف المؤثرة، فالدين كان ولا يزال أداة لاكتساب الشرعية والتأييد، ولم يكن من المتصور الإجماع على الملك إدريس كملك لليبيا وبقائه على رأس الدولة حتى عام ١٩٦٩ من دون المسحة الدينية التي غلّفت شخصيته، فهو رجل الدين الزاهد سليل الأسرة السنوسية، وهي أسرة قادت حركة دعوية مهمة ضمن ثلاث حركات دعوية ظهرت في المنطقة في أوقات متقاربة (السنوسية والوهابية والمهدية). لقد منح دستور عام ١٩٥١ صلاحيات واسعة للملك إدريس ما كانت ربما لتُمنح له لولا مكانته الدينية، لكن في المقابل لم يُعرف عنه سوء استغلاله لهذه الصلاحيات، كما أن الدستور لم يعطِ للدين دوراً كبيراً في الدولة، فهو نموذج لدستور الدولة الحديثة. من الناحية المادية العملية شكّل شيوخ القبائل في الشرق وقوة دفاع برقة (Cyrenican Defense Force)[1] الضمانة المادية للعرش، لكن اختلاط الشأن الديني بتعقيدات السياسة وبزيادة المطالب المصحوب بالتحول من الدولة الفقيرة المتلقية للمساعدات إلى الدولة الغنية الريعية، خلط الأوراق وأسقط المقدسات في الواقع السياسي في

(١) مليشيا مسلحة تسليحاً جيداً أكثر من الجيش نفسه، بلغ عددها ١٤ ألف عسكري من الموالين للسنوسية ملكاً وعقيدة، وكان الهدف من تأسيسها خلق رقابة وتوازن مع الجيش غير المضمون من ناحية ولائه، كما أن الملك كان يرى في هذه المليشيات بديلاً من الجيش ونواة لجيش شعبي، لكن هذه المليشيا لم تحرك ساكناً لمقاومة انقلاب القذافي في أيلول/ سبتمبر ١٩٦٩.

ليبيا. في هذا المناخ ظهر حراك ضعيف لكنه مسموع لتيارات إسلامية وقومية، وكان التيار الأخير مدفوعاً بالحراك القومي العربي العام عقب هزيمة ١٩٦٧، وهو ما هيأ البيئة لانقلاب رخيص على الشرعية، ومهد لظهور وضع جديد لعلاقة جديدة بين الدين والدولة، تمثل بظهور الملازم معمر القذافي على رأس السلطة كحاكم مُطلق، ولم يكن ممكناً تصور نظام شمولي يقوم على تمجيد الزعيم الأوحد أن يسمح بدور للدين خارج هذا الإطار.

ركز القذافي على الدين في إطار تعزيز شرعيته المصطنعة، وقد أشارت د. عبير إلى الكثير مما فعله في هذا المجال، فهو كان يرى في الدين سلاحاً لا يمكن تركه في يد معارضيه؛ والأمر الآخر هو استخدامه الطقوس السياسية (Political Rituals) ودمجها بالطقوس الدينية (Religious Rituals) على نحو لافت للنظر في الكثير من جوانبه السلوكية وبخاصة الدينية. أجهد القذافي نفسه من أجل ترسيخ صورة ذهنية لدى الآخرين، كانت مقاصدها الظهور بمظهر حامي حمى الإسلام والمسلمين، وكثيراً ما جمع مئات وربما آلاف المصلين في مدن أفريقية وصعد منابر المساجد والساحات وخطب فيهم وأمهم في الصلاة، وأطلق على نفسه لقب قائد القيادة العالمية الإسلامية، وخطَّ آخر كلمة في مصحف جمعية الدعوة الإسلامية، وتصدى لتفسير القرآن، وتمادى في ذلك إلى حد حذف كلمات من القرآن[٢]، وهو كان يحلو له أن يأتي بالأحكام والفتاوى الغريبة، فيصلي صلاة العصر ثلاث ركعات جهراً بحجة عدم وجود نص قرآني يقول عكس ذلك! وهو ما خلق له الكثير من الأعداء، لكنه لم يفرط في الدين كسلاح يشهره متى يشاء في وجه من يشاء، فكثيراً ما أشهر هذا السلاح في وجه أعدائه السياسيين، فهو في الداخل يصف معارضيه ذوي التيارات الإسلامية بالزنادقة أو العملاء، وفي الخارج واجه سويسرا بحرب دبلوماسية واقتصادية ودعائية لأنها أهانت ابنه، وبرر فعلته هذه بصدور قانون سويسري يحظر بناء المآذن، فطالب المسلمين بإعلان الحرب عليها، وطلب من مندوب ليبيا في مجلس الأمن الدولي التقدم إلى الأمم المتحدة بطلب لتقسيم سويسرا إلى ثلاث دويلات! ولجأ القذافي إلى الدين في أزمته الأخيرة لتثبيت نظامه من خلال تسخير مشايخ السلطان من ليبيا وخارجها للدعوة إلى طاعة ولي الأمر.

---

(٢) طلب القذافي من المسلمين تجاوز كلمة «قُل» في القرآن الكريم كونها فعل أمر إلهي موجّه إلى محمد (ﷺ)، وأن المسلمين غير معنيين بهذا الأمر، وبالتالي غير معنيين بقراءة أو استخدام هذه الكلمة ولا ضير من حذفها!

تناول البحث في جانب آخر أهم التيارات الإسلامية الليبية المعاصرة وهو تصنيف جيد لواقع هذه التيارات، إلا أنني أرى أن التيار الصوفي أيضاً كتيار ديني غير سياسي لا يمكن تجاهله، إذ على الرغم من عدم وجود هيكل تمثيلي له إلا أنه حاضرٌ في وجدان الكثير من الليبيين وهو ما يجعلهم يسلكون سلوكاً سياسياً دون غيره في علاقتهم بالدولة. ويلاحظ كذلك حصول تلوُّن ومراجعة وربما توقف لدى عدد من الحركات السياسية الإسلامية بسبب العنف الذي واجهته من نظام القذافي. على سبيل المثال اختفاء حزب التحرير الإسلامي عقب حملة القذافي على الأحزاب عام ١٩٧٣، وهو حزب يستمد أساسه من حزب التحرير الذي يعود إلى عام ١٩٥٤ وقد تأسس على يد الشيخ تقي الدين النبهاني(٣). هناك جانب آخر يحتاج إلى تناول متعمق على الرغم من الإشكالية المتعلقة بندرة المعلومات، وهو الارتباطات الخارجية لهذه التيارات. وعلى الرغم من عدم ارتباط ذلك مباشرة بموضوع البحث إلا أن التيارات الدينية هي تيارات عابرة للحدود في الغالب، شأن الدين نفسه، وهذا سيؤثر بلا شك بطريقة أو بأخرى في علاقة الدين بالدولة في ليبيا.

جزئية أخرى مهمة في بحث د. عبير هي تلك المتعلقة بالصراع الديني بين الدولة وبعض المؤسسات غير الرسمية، مثل الصراع بين وزارة الأوقاف وأئمة المساجد الذين ينتمون إلى تيارات متشددة والذين افتكّوا الكثير من هذه المساجد من الدولة، وربما هناك صراع بين مؤسسات الدولة الرسمية نفسها؛ فالمفتي يتدخل في كل كبيرة وصغيرة من سياسات الدولة، حتى إنه طلب عودة رأس الدولة من زيارة رسمية خارجية لحل المشاكل الداخلية! هذه المؤشرات وغيرها قد تكون مقدمات لصراع داخلي أكثر سخونة محورها الدين.

في زاوية أخرى من البحث تثير الكاتبة التساؤل التالي: لماذا فشل الإسلامويون في انتخابات المؤتمر الوطني؟ حين سئل محمد صوان رئيس حزب العدالة والبناء هذا السؤال أجاب بأن سبب عدم اختيار البعض كتلة العدالة والبناء يعود إلى أن «هناك تشويهاً للإسلاميين، فالناس لا تعرف حقيقة الإخوان المسلمين أو العدالة والبناء، ولذلك هناك نوع من «الفوبيا» عند الناس، لكن الدليل على أن الإسلاميين هم الذين تفوقوا ستبينه القوائم الفردية، وسيكتشف

(٣) مأمون كيوان، «حركات الإسلام السياسي في ليبيا . . النشأة والمسيرة،» **الوحدة الإسلامية،** العدد ١١٧ (أيلول/ سبتمبر ٢٠١١)، <http://www.wahdaislamyia.org/index.html>.

الجميع أن المئة وعشرين الذين ترشحوا على الفردي جلهم من الإسلاميين»(٤)، كما رأى صوان أن الذين صوتوا لجبريل هم الموالين لنظام القذافي لكون جبريل مسؤولاً سابقاً في هذا النظام، وأضاف صوان معللاً فشل كتلته: «جبريل لم يقدم نفسه للشعب الليبي على أنه ليبرالي، بل قدم نفسه على أن له مرجعية إسلامية، واستفادت التيارات العلمانية من ثورات الربيع العربي ورفعت راية المرجعية الإسلامية فصوّت الليبيون لجبريل باعتباره إسلامياً أيضاً»(٥). هذا التفسير غير مقبول من وجهة نظري وهو يعكس أمرين: **الأول** الطبيعة الإقصائية لأتباع هذا التيار الذين يؤمنون بأن الانتخابات فوز أو فوز، وليس فيها فوز أو خسارة، والأمر **الثاني** هو تسفيه إرادة الناخبين ووسمهم بعدم المعرفة، وهو ما ينم عن الجهل السياسي أو نقص الخبرة المتعلقة بقواعد اللعبة السياسية.

ذكرت الكاتبة عدة عوامل تقف وراء عدم تفوق التيارات الإسلامية في هذه الانتخابات. وعلى الرغم من اتفاقي معها في تأثير هذه العوامل فإني أرى أن العامل الأكثر تأثيراً في تحديد خيار الناخب الليبي ـ وبخاصة شريحة الشباب ذات الأغلبية في ليبيا ـ كان البرنامج التنموي، وربما كان هذا العامل الأول، فالبلاد بحاجة إلى بناء الدولة دستورياً وأمنياً ومؤسسياً واقتصادياً، وهذا هو الخطاب الذي كان يركز عليه محمود جبريل زعيم التحالف الوطني الفائز بأكبر عدد من مقاعد المؤتمر الوطني على مستوى القوائم، كما كان يركز على شريحة الشباب التي تمثّل نحو ٦٥ بالمئة من المجتمع الليبي، وهي شريحة تريد التنمية في بلد متهالك يعاني بطالةً وبنية تحتية شبه معدومة على الرغم مما وفره النفط من ثروات خلال العقود الماضية. وفي مثل هذه الظروف ما كان الخطاب الإسلاموي الأيديولوجي وحده ليجد قبولاً بين هذه الشريحة وغيرها، فالليبيون دخلوا الإسلام منذ أربعة عشرة قرناً لكنهم لم يشهدوا تنمية حقيقية ربما منذ العهد الروماني. لا تتوافر لدي إحصاءات تؤكد هذا السلوك التصويتي من الناحية العمرية لمصلحة محمود جبريل، لكنني من خلال متابعتي لبعض خطابات حملته الانتخابية التي زار خلالها ٣٦ مدينة لاحظت تركيزه الكبير على هذه الشريحة وعلى التنمية الشاملة مع إقراره دائماً بالإسلام كدين رسمي للدولة، وبالتالي فقد احتوى برنامجه الانتخابي الدعوة إلى تنمية شاملة إضافة إلى إقرار الشريعة الإسلامية كمصدر رئيسي للتشريع في الدولة. في المقابل ظن حزب

(٤) قورينا الجديدة، ١٢/ ٧/ ٢٠١٢، <http://www.qurynanew.com>.

(٥) المصدر نفسه.

العدالة والبناء أنه التيار الذي يمثل الإسلام، وبالتالي فهو ورقة مرور مضمونة وكافية للفوز بأغلبية مقاعد المؤتمر الوطني.

لا توجد في الشارع الليبي خبرة أو حتى نموذج خارجي إسلامي في الحكم قريب إلى الفهم وناجح، إذ لا توجد فكرة واضحة لدى الكثير من الليبيين عن النموذج التركي أو النموذج الماليزي مثلاً، كما أن التيار الإسلامي، وتحديداً حزب العدالة والبناء، لم يُفلح في تقديم برنامج مقنع ولم يضع نفسه في صورة موازية لحزب العدالة التركي مثلاً، فهو كان يعتقد بامتلاكه الورقة الرابحة في اللعبة السياسية من خلال اعتبار نفسه الحزب الوحيد الجدير بتمثيل التيار الإسلامي في ليبيا، كونه حزباً معتدلاً لديه خبرة تنظيمية على الأقل.

وفي قراءة لما بعد انتخابات المؤتمر الوطني يمكن القول إن التيارات الإسلامية كشفت عن تحالف غير معلن بينها ـ وإن كانت خيوطه واهية ـ ظهرت نتائجه على الأقل في اختيار رئيس المؤتمر الوطني العام محمد المقريف ومصطفى أبو شاقور لرئاسة الوزراء[٦]، فكلاهما ينتميان إلى حزب الجبهة الوطنية الذي لا يمثِّل إلا بثلاثة مقاعد من مجموع مقاعد المؤتمر البالغة ٢٠٠ مقعد! ذلك بأن حزب العدالة والبناء (حزب الإخوان المسلمين) بعدما فشل في الفوز بأي من هذين المنصبين ألقى بثقله إلى جانب مرشحي حزب الجبهة الصغير حتى يقطع الطريق على تيار محمود جبريل للفوز بهذه المناصب العليا، ومن المعلوم أن حزب الجبهة لا يمكن عدّه بعيداً من التيارات التي يفوح منها التوجهات الإسلامية في ليبيا، وبخاصة في بدايات تأسيس الجبهة.

٢ ـ سيناريوهات للمستقبل

يمكن القول في هذا السياق إن دخول ليبيا في مرحلة التحول الديمقراطي ترتب عليه فتح الأبواب أمام النشاط السياسي بمختلف مشاربه، وهي تجربة بقدر ما هي خطوة متقدمة نحو الديمقراطية فإنها في المقابل تجربة صادمة لمجتمع جُبل على الفكر الواحدي لأكثر من أربعة عقود.

تعتمد محاولة وضع سيناريوهات للمستقبل في هذا الوضع على عدة معطيات، في مقدمها الوعاء الزمني اللازم للانتقال بالوعي العام الليبي من وعي

(٦) لم ينجح في الحصول على ثقة المؤتمر الوطني في تأليفه الحكومية.

ضيق لا يؤمن بحق الاختلاف إلى وعي يحترم الآخر، وهو ما يزيد من صعوبة التنبؤ بالمستقبل.

يقتضي الاقتراب من سيناريوهات المستقبل المحتملة التعرف إلى الجزئيات المكونة للمشهد الراهن واحتمالات تحولها وتفاعلاتها؛ فالشارع الليبي الآن مشتت بين أكثرية معتدلة دينياً لا ترى في الإسلام السياسي المتشدد مخرجاً لواقع الأزمة الليبية الحالية التي يراها هؤلاء أنها أزمة تنموية، وربما تتمظهر هذه الأكثرية من الناحية التصويتية في التصويت لتيار قوى التحالف الوطني، وبين قلة متشددة على يمين المشهد أو يساره ترى في التمسك الحرفي بالإسلام (السلفيون المتشددون) أو اللجوء إلى العلمانية مخرجاً من الأزمة.

باستخدام بعض جوانب التحليل الرباعي (SWOT) يمكن الاقتراب من صورة أكثر دقة لسيناريوهات مستقبل المشهد الإسلامي السياسي وتأثيره في الحياة السياسية في ليبيا:

أ ـ البيئة الداخلية لسيناريوهات المشهد الإسلامي السياسي الليبي

من خلال دراسة البيئة المحلية للمشهد الإسلامي سنركز على التعرف إلى إيجابيات هذا المشهد وسلبياته، وذلك على النحو التالي:

(١) الإيجابيات أو نقاط القوة في المشهد الإسلامي السياسي: في مقدمة الإيجابيات المتعلقة بالمشهد السياسي الإسلامي الليبي تبرز طبيعة التدين الوسطي لعموم الليبيين، وهذه تعدّ صمام الأمان ضد أي توجهات متطرِّفة، وقد عبرت أحداث بنغازي (أيلول/ سبتمبر ٢٠١٢) بطرد الكتائب المسلحة التي لا تنضوي تحت المظلة الرسمية للدولة عن هذا الاتجاه الوسطي المعتدل، وبخاصة أن الكتائب التي طردتها جموع المواطنين من مدينة بنغازي هي كتائب ذات توجهات دينية خالصة، منها كتيبة أنصار الشريعة وكتيبة رأف الله السحاتي، وتشير بعض وسائل الإعلام إلى شبهات حول مسؤولية الأولى عن قيادة الهجوم ضد القنصلية الأمريكية في مدينة بنغازي، وهذا يؤشر إلى أن الاتجاه العام في الشارع الليبي هو اتجاه يرفض الغلو في الإسلام. كما تمتاز البيئة المحلية للإسلام السياسي في ليبيا بوحدة دينية مذهبية قوامها المذهب السني المالكي وأقلية إباضية، هذه الوحدة الدينية المذهبية تكوِّن لُحمة وطنية تعزز استقرار الدولة في ظل إسلام معتدل متّحد.

(٢) السلبيات أو نقاط الضعف في المشهد الإسلامي السياسي الليبي: تتمثل هذه السلبيات أساساً بوجود تيارات يغلب عليها طابع إقصاء الآخر أو عدم استيعاب هذا الآخر ضمن مظلتها كما هو الشأن مع حزب العدالة والبناء في الكثير من سلوكياته وخطابه، وهناك من هذه التيارات من لا يعترف أساساً بالديمقراطية وقواعدها بما في ذلك الانتخابات، وهؤلاء هم المتشددون من التيار السلفي الذي يتقيد بحرفية النص والسلوك، فيطرحون الخلافة بديلاً لنظم الحكم المعاصرة، والبيعة بديلاً للانتخابات. أما الجانب السلبي الآخر فهو المتعلق بانتهاج سبيل العنف لدى بعض هذه التيارات لفرض رؤيتها، وأبرز هذه التيارات الوهابيون الذين قاموا بهدم الأضرحة وحرق المكتبات ومداهمة محال التزيين وغيرها، وهم تيار في الغالب مرتبط بالخارج (السعودية) أو ببعض تيارات الفقه السعودي وهو دخيل على الساحة الليبية، وفي أسوأ المشاهد يأتي أتباع تنظيم القاعدة الذين لا يستطيع أحد إنكار وجودهم في ليبيا على الرغم من قلتهم وعدم ظهورهم العلني.

ب ـ البيئة الخارجية لسيناريوهات المشهد الإسلامي السياسي الليبي

تشمل هذه البيئة جانبين يتعلق أولاهما بالفرص والثاني بالتحديات:

(١) الفرص: خلقت الحرب على الإرهاب التي انطلقت منذ أحداث أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ ما يشبه الجبهة العالمية بين الفرقاء الدوليين ضد الحركات الإرهابية وبخاصة القاعدة، إذ إن الكثير من مناطق العالم قد اكتوت بنار الإرهاب الذي يعود الكثير منه إلى حركات تنتسب إلى الإسلام، ولا تكاد منطقة في العالم تخلو من آثار هذا النوع من الإرهاب. هذا الوضع يعني بكل بساطة أن أنظار العالم المتفحصة للإرهاب متجهة إلى ما يجري في ليبيا في خصوص الإسلام السياسي، وبالتحديد في موضوع الحركات الإسلامية المتطرفة كالقاعدة، وبالتالي لن تسمح البيئة الدولية بأن تتحول ليبيا بموقعها الإستراتيجي إلى بؤرة للإرهاب، وهذا يعني أن هناك فرصة لدعم خارجي لاجتثاث أي حركات دينية متطرفة من ليبيا.

(٢) التحديات أو التهديدات: يواجه المشهد السياسي الإسلامي الليبي تحديات في مقدمها تغلغل التيارات المتطرفة، مثل القاعدة، في ليبيا؛ فبعد الثورة، ونتيجة حالة الانفلات الأمني، أصبحت ليبيا ساحة مغرية ومحتملة لتنظيم القاعدة عن طريق فرعه في المغرب العربي، ولم تعد الدولة في هذه المرحلة قادرة

على فرض رقابتها وإحكام حدودها والحؤول دون تسرب عناصر هذا التنظيم وغيره إلى داخل ليبيا، وقد يصل الأمر إلى تصفية الحسابات داخل ليبيا بين القاعدة والدول الغربية، وربما يدخل مقتل السفير الأمريكي في ليبيا ضمن هذه التصفيات، كما أن ليبيا ذات موقع وسط يسمح لمثل هذه التنظيمات العابرة للحدود بالعمل والتواصل على مستوى شمال أفريقيا ودول الساحل بل ربما على مستوى أوروبا من خلال الهجرة غير الشرعية. من ناحية أخرى يدور الحديث عن تدخلات من بعض الدول العربية في الشأن الداخلي الليبي من خلال دعم تيارات وأحزاب دينية معيّنة، ويصور البعض هذه التدخلات بدرجة ضخمة تصل إلى تفاصيل الحياة السياسية في ليبيا.

ج ـ السيناريوهات

من خلال المعطيات السابقة يمكن وضع عدة سيناريوهات للمستقبل الإسلامي السياسي الليبي على النحو التالي:

السيناريو الأول: وأسميه السيناريو المتفائل أو الإيجابي أو الوردي أو الرومانسي، وهنا يمكن أن يستوعب المشهد السياسي الليبي التيارات الإسلامية في السياق الديمقراطي، وفي هذا المشهد يمكن أن تُدجّن التيارات الإسلامية المتطرفة بفعل عوامل داخلية وخارجية ترفض التطرف. يفترض هذا السيناريو أن تحدث مراجعات داخل التيارات المتطرفة بتأثير البيئة المحيطة لمصلحة الاعتدال والتوافق والديمقراطية، وتنحسر موجة الصراع الأيديولوجي والفقهي والشرعي بين التيارات الإسلامية والتيارات الأخرى، وبين التيارات الإسلامية فيما بينها. وفق هذا السيناريو يتم دسترة ومأسسة الدولة الليبية على أسس ديمقراطية معاصرة وإسلامية معتدلة، وهنا ستشهد ليبيا مرحلة استقرار ووفاق، ويتم التركيز في هذه المرحلة على التنمية الشاملة والمستدامة؛ بعبارة أخرى تسود حالة من الوئام والانسجام بين الدين والدولة في ليبيا.

السيناربو الثاني: وأسميه السيناريو المتشائم أو الظلامي، وهو يستند إلى معطيات تتعلق بزيادة حدة التطرف بين التيارات الدينية الإسلامية، وارتباط بعض هذه التيارات بجهات أجنبية مثل تنظيم القاعدة، وتبني بعض هذه التيارات للعنف من أجل فرض رؤاها، من خلال تأسيس المزيد من الكتائب المسلحة والتنظيمات العلنية والسرية، يقابل ذلك عجز وضعف رسميان غير قادرين على الحد من التطرف، وقد تأخذ المسألة منحى صراع أو حرب أهلية في

أسوأ الاحتمالات بين المتطرفين والدولة أو جماعات أخرى تعارض التطرف الديني، وقد تتطور الأوضاع على نحو يدعو إلى تدخل خارجي دولي شرعي، أو تدخل من بعض الأطراف الدولية منفردةً، مدفوعةً بالحفاظ على الأمن في المنطقة، أو ملاحقة وضرب بعض التنظيمات الإرهابية الدينية، كما تفعل الولايات المتحدة الأمريكية في باكستان، أو للحفاظ على مصالح معينة كتدفق النفط أو وقف سيل الهجرة غير الشرعية.

بناء على ما سبق ستسود حالة من عدم الاستقرار تؤدي إلى انعدام الأمن والفوضى والاقتتال الداخلي وتوقف برامج التنمية، وفي هذه الحالة تتحول ليبيا إلى مرتع لحركات التطرف الإسلامي (أفغانستان أو صومال جديدة)، وتكون الدولة ضحية لهذا الوضع غير المنسجم بين الدين والدولة. وقد يمتد هذا السيناريو إلى فترة زمنية معينة ربما ما بين الثلاث أو السبع سنوات ليتحول بعدها إلى سيناريو معتدل (السيناريو الثالث) ومن بعد ربما إلى سيناريو متفائل (السيناريو الأول).

السيناريو الثالث: وأسميه السيناريو الوسطي، لأنه يقع في الوسط بين السيناريوهين السابقين، وربما تصدق تسميته السيناريو الواقعي، فتوقع السيناريو المتفائل (السيناريو الأول) في ليبيا ربما لا يكون في المتناول في المدى القريب، وما يعزز من ذلك توقع ضعف إرادة السلطة الرسمية وهيبتها مقابل قوة الجماعات المسلحة وبخاصة الإسلامية منها، فهذه السلطة لم تكن قادرة على حماية سفير أقوى دولة في العالم من القتل على يد متطرفين مجهولين لكنهم بالتأكيد ذوو دوافع دينية.

وهناك فسحة زمنية تمتد ربما لسنتين على الأقل حتى تأخذ الدولة شكلها الدستوري وتبني مؤسساتها الدستورية، وما زال هناك وقت أطول من ذلك حتى يصبح لدينا خبرة في الممارسة الديمقراطية ويترسخ نمط العلاقة بين الدين والدولة، وينمو فيها الوعي العام بقواعد الديمقراطية، وهذه فترة زمنية لا يمكن القفز من فوقها، ولعلني لست متشائماً حول المستقبل على الرغم من الثمن الذي دفعته ليبيا وستدفعه، فالجائزة هي دولة عصرية متوازنة معتدلة.

وفي الختام نستطيع القول إن بحث د. أمنينة قد أماط اللثام عن الخطوط العريضة لعلاقة الدين بالدولة في ليبيا، وأحسب أن مقبل الأيام سيكون فرصة لاستكمال تفاصيل المشهد الليبي السياسي الإسلامي، وسنكون من الآن بحاجة

إلى دراسات رأي عام حول طبيعة العلاقة بين الدين والدولة في ليبيا، لأن المشهد السياسي في ليبيا أصبح يُرسم في معظمه من جانب الشارع الليبي منذ انطلاق ثورة ١٧ شباط/فبراير ٢٠١١، كما أن الاستحقاق الدستوري الراهن سيُجسد بوضوح نمط العلاقة بين الدين والدولة، لذا فإن ما كُتب في هذا البحث وغيره من البحوث سيمثّل الأرض التي تُبنى عليها الدراسات القادمة. وفي جميع الأحوال يبقى السؤال دائماً: ما هي درجة تأثير التيارات الإسلامية السياسية في الدولة في ليبيا الجديدة؟ والإجابة عن هذا السؤال هي ما سيحدد نمط العلاقة بين الدين والدولة.

المناقشات

١ ـ محمود جبريل

سأبدأ مداخلتي ببعض الملاحظات الاستهلالية:

أ ـ الملاحظة الأولى تتعلق باستحقاق الزمن الذي نعيشه ومدى ملاءمة ما يناقش مع هذا الزمن. أنا أقترب من مضمون هذه الندوة من زاويتين، زاوية شاهد العيان الذي عاش ما يعرف بالربيع العربي وشربه حتى النخاع. وزاوية أخرى تتعلق بهوسي بدراسة المستقبل. في رأيي أن السنوات الثلاث في أواخر ثمانينيات القرن الماضي كانت سنوات حاسمة في تاريخ البشرية. إن تغيير البارادايغم إلى بارادايغم معرفي كامل وحلول عصر المعرفة أصبح راسخاً في تلك السنوات؛ وفيها انتهى ما يعرف بالاتحاد السوفياتي وسقط سور برلين وبدأت الأيديولوجيا تفقد تأثيرها المتعارف عليه سابقاً، وبدأت ظاهرة «الماكدونالد» تغزو الكثير من شوارع العالم. بدأت العولمة في صورتها الجلية بالرسوخ في تلك السنوات ثم ازدادت تجلياً في تسعينيات القرن الماضي وفي العشرية الأولى من قرننا الحالي. أولى مظاهر تلك العولمة اختفاء أو تلاشي أهمية ثنائيات التضاد: القوة والضعف، الفقر والغنى، الأبيض والأسود، الظلام والنور؛ وهي كلها عبارة عن معايير، فالأبيض هو درجة من درجات الأسود والضعف هو درجة من درجات القوة. وبالتالي بدأنا نقترب شيئاً فشيئاً مما يعرف بظاهرة التعقيد والتشابك، وهي في اصطدام مباشر مع مناهج بحثنا التي تعودناها وتوعدناها ودرسناها ونقترب من خلالها في تحليل الظواهر المختلفة. وبالتالي ازدادت المشكلة تعقيداً عندما أصبح الانفجار المعرفي تزداد وتيرته. على سبيل المثال، في هذه اللحظة التي نتحدث فيها يقال إن المعرفة البشرية تتضاعف كل ٧ سنوات بينما هي عام ٢٠٢٥ ستتضاعف كل ١٧٦ يوماً فقط. هذا التسارع في التغيّر نشأ عنه، أول مرة في تاريخ البشرية، السبق التقني على السبق الثقافي أو السبق الإدراكي،

بمعنى أنه في ثورات التاريخ الكبرى كان المبشرون والمفكرون يبشرون دائماً بالثورات الكبرى سواء في مجال العلم أو الاجتماع. وما حدث هو انسلاخ الهوة واتساعها بين المعرفي والتقني، بل بدأت التقنية تولّد منتجاتها بنفسها. فلم نعد نمتلك حتى اللحظة التي تمكننا من إدراك كنه ما يحدث. أصبحنا نلهث لمجرد الإلمام بالحوادث، فما بالك لنصنع منها فهماً جديداً.

حين طُرح مفهوما الأصالة والمعاصرة في خمسينيات القرن الماضي وستينياته كانا أكثر ملاءمة للعصر الذي نعيش فيه، وهو عصر الصناعة وعصر الأيديولوجيا. أما أن تُطرح ثنائيات أخرى بهذه الحدّية، كالعلمانية والدين أو كفصل الدين عن الدولة، وصراع معاوية وعلي، فهذا لا يزال يذكرنا بأن ما يحدث هو صراع جديدٌ/ قديم؛ صراع متجدد ولكنه ليس جديداً، تتجدد أقدميته إما لأننا لم نحل المشكلة وإما لأن القضية هي صراعٌ بين أمرين: تديين السياسة وتسييس الدين. إن تديين السياسة هو ما نحتاج إليه في عصر أخذت الآلة تسيطر عليه، أي أن يكون للسياسة أخلاقها، وأن يكون لها غاياتها، وأن يكون لها إطارها المرجعي الذي نستطيع من خلاله أن نجري دراسة وتقييم مدى نجاح السياسة في تحقيق مصالح البشر وسعادتهم. وهنا التقاءٌ مع ما يسمى «فقه المقاصد»، لأن الدين أيضاً في معناه وجوهره الحقيقي هو ممارسة لإسعاد البشر عن طريق نظام أخلاقي وضعه الخالق سبحانه وتعالى يمكن باتباعه أن تتحقق غاية إسعاد البشر. الخوارج كفّروا علياً وأهدروا دمه، والشيعة كفروا الخوارج وأهدروا دمهم. فمن منهم على حق؟ وفي الدين أفهامٌ مختلفة. هناك: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وأفضل الجهاد كلمة حقٍ عند سلطان جائر». وهناك على النقيض أيضاً: ﴿**فأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[1]. وبالتالي ظهر ما يعرف بالمنهج الانتقائي (Eclectic Approach) للانتقاء من الدين ما يدعم مطامع السياسة. واتُخذ الدين مطية وأُزهقت أرواح كثيرة على مدى عصور تاريخنا منذ بداية الإسلام وحتى هذه اللحظة. لم يقِم أبو بكر الحد على خالد ابن الوليد في حروب الردة، لأن اعتبارات السياسة وإقامة الدولة كانت أكثر أهميةً من إقامة الحد. هناك فقه مقاصد آخر ولكن على نحو مختلف أكثر استنارةً وانتصاراً وفهماً، هو عدم إقامة عمر حد قطع اليد في عام الرمادة. ففي هذا الدين ما يتصل بسنّة التغيّر وإعمال العقل، وفيه أيضاً ما يدفع في اتجاه التسلط واتجاه الفاشية.

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

ب ـ علاقة المفاهيم بعضها ببعض أيضاً علاقة جدلية، إذا كنا نريد أن نؤسس إطاراً ديمقراطياً حقيقياً ربما يستظل بظله الكثيرون. طُرح بالأمس مفهوما الحرية والعدالة، لكن على المستوى الإبيستيمولوجي لا أعتقد أن العدالة كمفهوم يمكن أن تطبّق في غياب مفهوم الحرية، ذلك بأن الحرية تؤسّس لمبدأ المسؤولية الفعلي، مبدأ الاختيار. وهو أمر أساسي حتي في مفهوم الدين ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً**﴾[٢] هذه مسؤولية أمانة الاختيار، وهكذا نجد أن وراء ﴿**لا إكراه في الدين**﴾[٣] توجد قضية الاختيار التي تؤسس عليها المسؤولية عن الفعل أو المسؤولية عن السلوك، ومن دون ذلك لا يمكن للعدالة أن تطبق. فالعلاقة علاقة ارتباط عضوي بين المفهومين.

ج ـ إذا كان لي أن أستشهد بالتفاصيل والملامح العامة لما يحدث الآن حتى نؤسس لما أشرت إليه بالأمس تحت مفهوم «فقه الملاءمة»، أدّعي أن ما جُسّد بثورات الربيع العربي هو ظاهرة غير مسبوقة في تاريخنا المعاصر. ما عهدناه بعد انحسار موجة الاستعمار هو حركات تغيير سواء سميت بانقلاب أو اقتربت من مفهوم الثورة، ولكنها كانت دائماً تحمل مشروعاً له هوية خاصة أيديولوجية. قد يقوم بهذا الانقلاب يساريون أو قوميون أو ناصريون أو بعثيون. كانت دائماً هناك مجموعة محددة تخطط وتنفذ وتحمل مشروعاً لا يهم إذا اتفقنا أو اختلفنا معه. أما ما حدث في تونس وفي مصر وفي ليبيا فكان ظاهرة غير مسبوقة في التاريخ العربي، إذ إنها تتصف بالشمولية على مستوى المشاركة وعلى مستوى اتساع رقعة المكان؛ فقد شملت الوطن كله وكل فئات الشعب؛ فقد كان يوحّد كل هذه الفئات شيء واحد، وإطارها المرجعي كان إطاراً منحصراً في هدف واحد: **إسقاط النظام**. بعد أن سقط النظام بسبب شمولية من شارك في هذه الثورات أصبح كلٌ يدعي ملكيتها ويريد أن يفرض إطاره المرجعي عليها ليصبغ النظام الجديد بلونه. وتلك مشكلة في وسطٍ ثقافي أبعد ما يكون من ثقافة التسامح تجاه الاختلاف. وهذا ربما يأخذ أكثر مظاهره حدة في ليبيا، لأن الناس يمتلكون السلاح. إلا أن ظواهر عدم الاستقرار ستستمر في مصر وفي تونس وفي ليبيا ما لم يكن هناك عقدٌ اجتماعي جديد أساسه الاعتراف بأن الثورة يمتلكها الجميع وليس من حق

---

(٢) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ٧٢.

(٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

أحدٍ أن يحتكر سلطة فرض نظام معين أو هوية معينة على النظام الجديد. تزداد صعوبة هذا الأمر كما أسلفت كَونِنا لا نمتلك ثقافة الحوار، إذ إن الديمقراطية هي ثقافة قبل أن تكون هياكل، وبالتالي سيكون هناك هوّة بين ما يُطرح من هياكل سواء كانت أحزاباً أو برلمانات، وما يمارس داخلها وطريقة الممارسة.

د ـ إن ذلك يحدث في وقتٍ ربما كان لدى المنطقة العربية فرصة لانطلاق اقتصادي ـ بسبب ما يحدث في أوروبا والولايات المتحدة ـ فلو حدث هذا التوافق قد تكون هذه فرصة مناسبة لنوع من الانطلاق الاقتصادي غير المسبوق، وبالذات في الحالة الليبية، لأنها تمتلك الموارد لتقديم نموذج مختلف. ادعائي من واقع الممارسة أيضاً أن الظاهرة الإقصائية ستعوق هذا الحوار طويلاً. وما حدث في تونس اليوم من عزوف بعض التيارات عن المشاركة في الحوار الوطني، وما حدث في ليبيا من دعوات متكررة من تحالف القوى الوطنية إلى إقامة حوار وطني تشارك فيه كل القوى السياسية؛ هذا العزوف قد يؤخر عودة الاستقرار والأمن إلى هذه الدول.

النقطة الختامية الذي أختتم بها هذه الملاحظات أنه من منظور إيماني بحت، قد يكون احتكار المعرفة وادعاؤها المعضلةَ الكبرى لدى التيارات الإسلامية في الالتقاء بالتيارات الأخرى. بهذا المعنى أعتقد أن علياً بن أبي طالب كرم الله وجهه هو الأب التاريخي لمفهوم التنمية المستدامة عندما يقول «لا تعلّموا أولادكم مما عُلِّمتم فقد خلقوا لزمان غير زمانكم». والله سبحانه وتعالى يقول ﴿**قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾(٤). تلك هي قضية التجديد وقضية الإبداع وقضية إعمال العقل وقضية أن الحكمة تتجدد وأن المعرفة تتجدد، وأنه كلما أدرك الإنسان شيئاً يتضح له مدى جهله بما كان يدور. ما زال المرء عالماً ما طلب العلم إلا أن يظن أنه علم فقد جهل. ومن ثم إن أكثر لحظات الفكر والسيطرة عليها تتحقق فقط حين نكون أكثر استعداداً للتخلي عنها. تلك اللحظة ستكون لحظة لزوم لإقامة حوار وطني قد يساعد على تقريب الفهم، وقد يساعد أيضاً على إلغاء قضية الثنائيات التي تعودناها وتعودتنا وأصبحت المنظور الضيق الذي نقترب من خلاله بالظاهرة، وهي أيضاً التي جعلت الهوة تتسع بين النخبة والشارع، فأصبح الشارع أكثر تقدماً في فهمه وأكثر تقدماً في حركته من النخبة.

(٤) المصدر نفسه، «سورة العنكبوت،» الآية ٢٠.

٢ ـ آمال القرمي

أ ـ يثير حديث د. محمود جبريل إشكالية عن «تديين السياسة»؛ فهو يرى أنّ المنظومة الأخلاقية في إمكانها أن تحقق سعادة الشعوب متى تم تديين السياسة، والحال أن المنظومة الأخلاقية ليست حكراً على طرف دون آخر، وتحقيق السعادة بالمفهوم الإسلامي لا يقتصر على أهل السياسة. ثمّ إنّ «تديين السياسة» يتعارض مع مفهوم المواطنة التي تتجاوز الحدود الضيقة التي على أساسها يحدث التمييز. أضف إلى ذلك أنّ فعل التديين يتجاهل ما تقتضيه الحرية الدينية من ضوابط، فمن حقّ الأقليات الدينية أن تنادي بحقّها في تحييد السياسي عن الصراع الأيديولوجي باسم الدين.

ب ـ يبدو لي أن «تديين السياسة» طرح غير واقعي، والدليل على ذلك ما عرضه البحث الثاني من توصيف لتوظيف الدين في العمل السياسي وما ترتب عليه من انعكاسات خطيرة على النمط الحياتي الليبي. لذا أنا أرى أن تحميل القيادات الراهنة مسؤولية إضفاء أخلاقية على العمل السياسي هو أقرب إلى الطوباوية، وهو تصوّر نخبويّ لا يأخذ في الحسبان مستويات سوء الفهم ـ التحريف والتشويه ـ الأيديولوجي. . . لدى فئات كبرى من المجتمع.

ج ـ كنت أنتظر من المتدخلين في شأن ليبيا أن يشيروا إلى أنّ التجربة الليبية مختلفة عن بقية البلدان، لأننا إزاء بناء الدولة بمؤسساتها المختلفة وبناء المفهوم أيضاً.

د ـ كيف يمكن الحديث عن الدين والسياسة من دون الإشارة إلى دور المجتمع المدني كسلطة تراقب الانحرافات وتصحّح المسارات وتنبّه إلى المزالق في قضية جدل الدين والسياسة، كما أن من شأن المجتمع المدني أن يحدث التوازن المطلوب مع محاولة أي طرف الهيمنة على الطرف المقابل.

٣ ـ عبد الصمد بلكبير

أ ـ جدارة المثقف هي في دوره القيادي على مستوى الوعي، ومن ذلك وضوح المفاهيم والتصورات والاستراتيجيات.

ب ـ إن حديث د. جبريل عن نهاية زمن الأيديولوجيا وسيادة التقنية، هو خطاب أيديولوجي بدوره. في المغرب أيضاً يوجد ترويج لهذا الخطاب، وذلك حتى تُسرق السلطة من جانب التكنوقراط على حساب الأحزاب، ثم اكتشفنا

لاحقاً أن أولئك التكنوقراط ليسوا إلا استخبارات أعضاء في حزب سرّي، وهم يروجون لذلك في سياق أيديولوجيا رأسمالية الإدارة والبيروقراطية.

ما دامت هنالك طبقات لا يمكن أن نتصوّر تجاوز الأيديولوجيات. لست ملاكاً ولا يمكن تصور ملائكة في الصراع الاجتماعي ـ السياسي الذي هو مرتهن ومشروط بمصالح الأطراف المتصارعة، وبالتالي بصراع الأيديولوجيات.

ج ـ أنتم لم تراعوا شروط التاريخ وبالتالي الجغرافيا. ووقعتم لذلك في ما تحدث عنه البارودي بعد فشله (أودّ من الأيام ما لا تودّه). ليس القذافي منتجاً لوضعه، بل إن الظروف الموضوعية هي التي أنتجت عبادة الشخصية لا العكس. وهي حالة تشبه حالات عربية وغير عربية أخرى في الزمن المعاصر.

د ـ في ليبيا جغرافيا واسعة وتجمعات قبلية لم تصل إلى مستوى وجود شعب وبالتالي دولة؛ فكيف نطالب بديمقراطية ليبرالية والحال أن الدولة لا وجود لها. تماماً كما هي حال الأزمة الكويتية الآن أو اللبنانية مثلاً، حيث لا دولة ولا شعب وإنما قبائل وطوائف أقوى من الإدارة.

حاول علم الاجتماع السياسي الفرنسي ثم العربي، فهم الظاهرة القذافية، وبالتالي حاول عبد الله العروي استعارة النمط السويسري في مسألة ما يعرف بـ: الديمقراطية المباشرة. غير أن سويسرا هي منتوج محيط أوروبي اقتضى إنتاجها، وذلك لكي يؤسس هذا المحيط فضاءً (لا دولة بالأحرى) لغسل فساده وجرائمه المالية. ثم إن الشكل والهيكل هو هو في كل من سويسرا وليبيا الجماهيرية، غير أن الذين كانوا يشغلونه من الأفراد، كانوا مختلفين بين البلدين من حيث ثقافتهم. وكانت هذه هي المشكلة في الجماهيرية.

هـ ـ تشكون اليوم منطق الإقصاء السائد لديكم، غير أنكم نسيتم أنكم تؤدّون الثمن على مفاهيمكم الأصلية التي تعاملتم بها مع الوضع الليبي زمن حكم القذافي.

لقد طالبتم بالديمقراطية وهي إقصائية بطبيعتها، والحال أن ما كان مطلوباً هو المطالبة بتحقيق «الانتقال الديمقراطي»، وهذا يتطلب اليوم كما بالأمس منطق الحوار والمصالحة والتوافق والتنافس في التنازل لا في المزايدة.

و ـ تحدثتم عن كون الديمقراطية ثقافة لا هياكل وعلاقات. . . وهذا هو المعنى الرأسمالي العولمي للمفهوم السائد اليوم الذي يؤدي إلى العدمية الوطنية،

وبالتالي إلى تقديم خطر الاستبداد على خطر الاستعمار، بل التحالف مع هذا الأخير (الاستعمار) ضد ما يسمى الدكتاتورية أو الاستبداد.

ز ـ صورية مفهوم الفصل بين الديمقراطية والدكتاتورية بالنسبة إلى الدولة الحديثة. على عكس المنطق الجدلي الذي يؤكد أن كل إدارة دولة في العالم الحديث هي ديمقراطية ودكتاتورية في نفس الوقت. السؤال هو ديمقراطية بين من ومن؟ ودكتاتورية على من؟ ويكون الحكم على ذلك بناء على أن الإدارة هي مع الأقلية ضد الأغلبية أو العكس. ديمقراطية بين الأغلبية الشعبية، ودكتاتورية على الأقلية الرأسمالية. وهذا كان وضع ليبيا الجماهيرية. . .

٤ ـ يوسف الصواني

من الواضح من خلال العرض الذي قدمته د. عبير وتعقيب د. الكوت أن للدين مكانة مركزية في حياة المجتمع الليبي لأسباب واضحة تم ذكرها، ومن الواضح أيضاً أن كل السلطات التي حكمت ليبيا المعاصرة منذ الأتراك العثمانيين وحتى السلطة الانتقالية بعد ثورة ١٧ فبراير وظفت الدين لأغراض سياسية مختلفة.

السؤال هنا هو: إلى أي مدى يدرك الناس على المستوى المتعلق بالممارسة، أن الدين يتم استغلاله سياسياً؟ هل يمكننا القول إن فشل التيارات الإسلامية في الحصول على الأغلبية في انتخابات تموز/يوليو ٢٠١٢ هو إفصاح عن هذا الوعي في مستواه الشعبي؟ ولماذا إذاً يسكت الناس تقريباً عن تجاوزات السلفيين؟!

السؤال الآخر الموجه إلى د. محمود جبريل: إذا كان الإسلاميون قد فشلوا في تحقيق أغلبية في الانتخابات، فلماذا تمكنوا من السيطرة بصورة أو بأخرى على المؤتمر الوطني وإقصاء التحالف الوطني، الذي حصل على أكثرية مقاعد الكيانات السياسية، من العملية السياسية من خلال إبعاده من الحكومة؟!

أخيراً، د. محمود، كيف يمكن الإسلام في بعده الأصلي المرتبط بالأغلبية أن يؤدي دوراً حاسماً في مواجهة التطرف واستغلال الدين سياسياً وبما لا يجهض أهداف وغايات الثورة؟ وهل نحن بحاجة إلى بناء الدولة وبناء الأمّة في آن واحد ويتبع ذلك الحاجة إلى إعادة صياغة الأمّة عربياً؟

هل يمكن للسنوسية مثلاً أن تؤدي دوراً من خلال إعادة إحيائها كحركة دينية تؤدي دوراً توحيدياً جديداً؟ أم أن هناك قوى داخلية وخارجية معاً تتحالف

من أجل جعل الدين الإسلامي، ذلك المكوّن الجامع للشعب الليبي، إلى عنصر تفريق وشرذمة؟! إن جميع الليبيين مسلمون وهم بحاجة إلى بناء دولة من الصفر كما يقال.

٥ ـ جهاد الزين

أ ـ هناك فكرة شاسعة مصدرها أساساً مصر، وهي تقول إن «الإخوان المسلمين» سطوا على الثورة أو سيطروا عليها لأنهم لم يكونوا في أساس إطلاقها. في الحقيقة يجب التمييز بين فكرة السطو على الثورة وواقع التأسيس للثورة عبر عقود من النضال السياسي وأثمانه من الاعتقال، وهو الوضع الذي عاناه «الإخوان المسلمون» طويلاً في مصر وفي بلدان عربية أخرى.

ب ـ من الملاحظ أن التيارات الإسلامية منذ تأسيس «الإخوان المسلمين» عام ١٩٢٨ إلى اليوم، سنّة وشيعة، لم تنتج شاعراً كبيراً واحداً أو رساماً كبيراً واحداً أو مسرحياً كبيراً واحداً أو صحافياً كبيراً واحداً. فهذه التيارات ضعيفة جداً بل غير موجودة في المجالين الثقافي والإعلامي.

لهذا، إن ما يحصل الآن هو مواجهة في أكثر من بلد، وخصوصاً مصر، بين التيار الديني المسيطر على المجتمع والنخبة غير الدينية المسيطرة على الثقافة والإعلام. وهذه مواجهة سياسية كبيرة.

٦ ـ جيلالي المستاري

لدي سؤال وملاحظة على المداخلة المتميّزة للدكتور محمود جبريل:

يتعلق سؤالي بدور الجماعة الإباضية في الثورة ومكانتها في دولة ما بعد الثورة في ليبيا اليوم؟

هل لهذه الجماعة الموجودة في الجبل الغربي بكثافة مطالب سياسية ذات علاقة بهويتها الدينية المذهبية؟ هل تطالب بإعطاء المذهب الإباضي صفة رسمية إلى جانب المذهب المالكي السني؟ هل لهذه الجماعة حزب أو أحزاب تعبر عن مطالبها السياسية؟ وكيف انتخبت ولمن توجهت أغلبية أصوات الناخبين في المناطق التي توجد فيها هذه الجماعة في الانتخابات الأخيرة؟ هل تعبر توجهات الناخبين في هذه المناطق عن اصطفاف ذي علاقة بتوجه مناطقي جماعاتي أم العكس هو الصحيح؟

وأما ملاحظتي فهي ملاحظة منهجية تتعلق بالمدخل التحليلي لدراسة علاقة الدين بالسياسة عند الفاعلين في ليبيا بعد الثورة ذات الطابع المسلح. أشير هنا من الناحية السوسيولوجية إلى أهمية دراسة مكانة الدين في الخطابات السياسية للفاعلين والثوار بحسب الولايات والمناطق التي يتحدرون منها، أي دراسة دور وتأثير الولايات في ليبيا الثورة ثم دراسة هذا الدور في ليبيا ما بعد الثورة وعلاقة كل ذلك بالقناعات الدينية والسياسية لثوار تلك الولايات. يمكن مقارنة الحالة الليبية من خلال مدخل دراسة تأثير الولايات قبل الثورة وبعدها بالحالة الجزائرية. أشارت بعض الدراسات السوسيوتاريخية المهمة إلى دور الولايات في تاريخ الثورة الجزائرية وما نجم عن بناء الدولة في الفترات الأولى من الاستقلال من صراعات يرتبط جزء منها بالموقف من هوية الدولة. يتعلق الأمر مثلاً بالدراسات حول أزمة صيف ١٩٦٢ بين القيادات العسكرية والسياسية لمختلف الولايات المؤسسة للهيكل التنظيمي للثورة، ولعل من أهمها أطروحة دكتوراه للباحث الجزائري عمار محند عامر حول أزمة صيف ١٩٦٢، إضافة إلى مساهمات المؤرخ الشهير عمر كارلي من جامعة باريس ٧ حول سوسيولوجيا الولايات في تحليل الحدث التاريخي.

٧ ـ حسن حنفي

أ ـ هل العلاقة بين الدين والدولة هي العلاقة بين الحركات الإسلامية والنظم السياسية؟

ب ـ تظل المشكلة قائمة ما دامت ثقافة النص مستمرة سواء النص الديني، الكتاب والسنّة، أو النص السياسي، الكتاب الأخضر أو السلاح أو القبيلة. فكلاهما يقومان بوظيفة النص أي اليقين الذي نستند إليه.

ج ـ القضية الأساسية الفلسفية هي ثنائية المعرفة أو وحدانيتها؛ فالدين يستند إلى معرفة إلهية والدولة تستند إلى معرفة بشرية. وما دامت المعرفة ثنائية ستستمر المشكلة، الدين والدولة. أما في حال وحدانية المعرفة فستتبخر المشكلة من تلقاء نفسها.

٨ ـ سعد الدين إبراهيم

منذ خمسة عشر عاماً، خرج علينا المستبدّ الليبي، معمّر القذافي بأطروحة مستفزة هي أن ليبيا غير عربية بل أفريقية فقط، وهو لذلك سيخرج من الجامعة

العربية ولن يعود إلى الدعوة إلى الوحدة العربية ولكنه سيدعو إلى الوحدة الأفريقية فقط. وهرع عدد من كبار القوميين العرب إلى ليبيا يتوسلون إلى معمر القذافي أن يظل في العباءة العربية وأن تحتفظ ليبيا بهويتها العربية. وكان ردّ القذافي أنه مقتنع تماماً بما فعله، وأنه مستعد لمناظرة أيّ مفكر أو مسؤول لإقناعه بتغيير قراره، وبحثت قناة الجزيرة عمّن يساجل معمر القذافي ولم تجد من هو مستعد لذلك؛ مخافة أن يلقى مصير وزير الخارجية الليبي الأسبق منصور الكيخيا أو الإمام موسى الصدر، اللذين اختفيا في ظروفٍ مريبة، ولم يحل لغز هذا الاختفاء إلى الآن. وتحداني الإعلامي فيصل القاسم أن أساجل معمر القذافي... وهو ما خاطرت ووافقت عليه، فقابلته. وكان اللقاء سجالاً تاريخياً، بصرف النظر عمّن كان له الفوز في تلك المناظرة، إذ ترجع تاريخيتها إلى أنها أول مرة، وربما تكون آخرها أيضاً، تقع مثل هذه المواجهة بين مواطن عربي (مثلي) وبين حاكم عربي (مثل معمر القذافي)، ومن على إحدى وسائط الإعلام الجماهيرية الواسعة، ليشاهدها عدد غير مسبوق (عشرات الملايين) من أبناء الوطن العربي، من الخليج إلى المحيط... وقد طبع من شريط هذه المناظرة ما يقرب من ربع مليون نسخة، كان معظم من طلبوها هم من أبناء الشعب الليبي، الذين كانوا يعيشون خارج ليبيا في ذلك الوقت.

لم أكن متأكداً، إذا كان هذا الإقبال الواسع من أبناء الشعب الليبي على المناظرة هو لكرههم معمر القذافي، أم حباً لشخصي، أم حرصاً على هويتهم العربية؟ وربما كان لكل هذه الأسباب وغيرها. لكن سؤالي هو: ما هو مزاج الشعب الليبي منذ ثورته، حيال هويتهم العربية؟ وهل من السابق لأوانه أن نعيد طرح الهم الوحدوي؟ وتحديداً، هل من الوارد أن نحلم باتحاد كونفدرالي، أو اتحاد اقتصادي، بين البلدان المتجاورة جغرافياً، والمتداخلة بشرياً، والمتكاملة؟ وهي التي شهدت ثورات متتالية.

ثمة عقلانية لدى التونسيين يشهد لهم بها القاصي والداني، وثمة ثراء نفطي ليبي تشهد عليه إحصاءات المنظمات المالية الدولية، وثمة وفرة سكانية مصرية، فهل يمكن لهذه الفرائض أو المميزات النسبية أن تكون دافعاً إلى تجديد حلم الوحدة العربية؟ وهل لنا أن نوجه نداءً من هذا المؤتمر إلى كل من يهمهم الأمر من أبناء هذه الأمة إلى إعطاء هذا النداء من أجل التكامل بين الأقطار الثلاثة مباركتهم، ليكون نواة لوحدة عربية أكبر؟

أرجو أن يغفر لي المشاركون في هذه الندوة الجهر علناً بهذا الحلم الذي راودني طوال حياتي، وربما راود ملايين آخرين مثلي من بناء هذه الأمة.

أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم أجمعين.

٩ ـ شيرزاد النجار

تطرق د. محمود جبريل إلى موضوعة العلم وحلول عصر المعرفة، وإلى الأيديولوجيا التي فقدت دورها السابق وانتهى عصرها.

أود الإشارة هنا إلى أن مسألة «نهاية الأيديولوجيا» قد بَشَّر بها الكثير من الباحثين والأكاديميين الأمريكان بمن فيهم دانيال بيل في كتابه الشهير **نهاية الأيديولوجيا** الصادر عام ١٩٦٠[٥].

كما أشير إلى التطور السريع والهائل للعلم والتكنولوجيا الذي سمّاه الباحث الكندي ألفن توفلر «ثورة التكنولوجيا» في كتابه **الموجة الثالثة** الصادر ١٩٧٠[٦].

كما درس الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس العلم والتكنولوجيا بعمق في كتابه المهم **العلم والتكنولوجيا كأيديولوجيا** وأكد فيه أن العلم والتكنولوجيا بفعل تأثيرهما الواضح في تطور المجتمع قد تحولا إلى (أيديولوجيا).

إذاً، العلم والتكنولوجيا اتسما بطبيعة أدت بهما إلى أن يصبحا أيديولوجيا، وهما الآن عاملان مؤثران وبعمق في السياسة والمجتمع.

١٠ ـ عبد الحسين شعبان

أود أولاً أن انضم إلى مقترح د. سعد الدين إبراهيم، ولا سيما بفتح حوار واسع، وخصوصاً بين النخب الفكرية والسياسية، حيث يستطيع مركز دراسات الوحدة العربية أن يؤدي دور الحاضن لمثل هذا الحوار.

لقد عاشت ليبيا في ظل دولة شمولية استبدادية بيروقراطية لمدة ٤٢ عاماً حيث ساد التغوّل على المجتمع إلى درجة كبيرة في غياب المؤسسات، ناهيكم

(٥) Daniel Bell, *The End of Ideology; on the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (Glencoe, IL: Free Press, [1960]).

(٦) Alvin Toffler, *The Third Wave* (New York: Morrow, 1970).

عن تجاوز القانون فضلاً عن ضعف السلطة القضائية والهيمنة عليها.

واليوم تواجه ليبيا وضعاً خطيراً جديداً ولا سيما بانحلال بعض أجهزة الدولة ومؤسساتها وتخريبها، ناهيكم عن انتشار العنف وتفشي المليشيات واستشراء الفساد إلى درجة مريعة. وقد أدى التدخل الخارجي، وخصوصاً العمل العسكري الذي قاده حلف الناتو، دوراً في انحلال أجهزة الدولة ونهب ممتلكاتها والعبث بالمال العام، وإذ أتفهم ما طرحه د. محمود جبريل في شأن رفض المعارضة الليبية للتدخل الخارجي واضطرارها إلى قبوله لاحقاً على نحو محدود، فإن على النخب الليبية الإسراع في إعادة بناء الدولة وجيشها وحلّ جميع المليشيات ووضع حد للعنف، وهو الأمر الذي سيكون مفتاحاً لطي صفحة الماضي والبدء بالخيار الديمقراطي السلمي المجتمعي.

إن معاناة الشعب الليبي مزدوجة، ولا سيما بعد انحسار الدولة وضعف نفوذها وذبول هيبتها، وتشظي المجتمع بعد تمزيق وحدته وعراه بحكم التغوّل الطويل الأمد والصراعات القبلية والمناطقية ما بعد الثورة.

المطلوب هو إعادة بناء الدولة أولاً وتنظيم المجتمع وفقاً لعقد اجتماعي جديد بينه وبين الدولة، أساسه الحرية والعدل والمساواة ومبادئ المواطنة ووفقاً لسيادة القانون واستقلال القضاء ومبادئ الديمقراطية والانتقال السلمي للسلطة، ووضع حد للفساد المالي والإداري.

لعل المدخل السليم يقوم على بناء مستلزمات لتأمين المساءلة وفقاً لقواعد العدالة الانتقالية، وهناك فرق بين العدالة الانتقالية والعدالة الانتقامية. وقبل الحديث عن هذا الموضوع أود استذكار الاختفاء القسري للصديق منصور الكيخيا عام ١٩٩٣ وهو أحد أعضاء مجلس أمناء المركز ومجلس أمناء المنظمة العربية لحقوق الإنسان.

يُعد موضوع الإفلات من العقاب (المساءلة الجنائية) من جانب مرتكبي جرائم الاختفاء القسري أو التعذيب أو بقية انتهاكات حقوق الإنسان الجسيمة، إحدى القضايا الشائكة في موضوع تجارب الانتقال الديمقراطي، وخصوصاً تلك التي حدثت عقب انتهاء النزاعات السياسية المسلحة والعودة إلى الحكم المدني أو عقب النزاعات السياسية التي صاحبها نشوء حالات عنف مسلح أو تطورات من داخل السلطة السياسية أنهت حكماً تسلطياً أو استبدادياً واتجهت نحو

الديمقراطية، ذلك بأن هذا الخيار، بما فيه من نبل، ظلّ ملتبساً، وبخاصة إزاء المآسي التي تعرض لها الضحايا، سواء خلال النزاعات المسلحة والحروب الأهلية أو في ظل الحكم العسكري أو الأنظمة السلطوية الاستبدادية.

وإذا أردنا العودة إلى القواعد المعيارية بالنسبة إلى القانون الدولي الإنساني أو القانون الدولي لحقوق الإنسان، فإن مساءلة المرتكبين وتقديم الجناة إلى القضاء هما اللذان يمكن اللجوء إليهما لكونهما قاعدة عامة، لكن الوقائع وضعت بعض الدلالات في شأن الإفلات من المساءلة وخصوصاً بتداخل السياسي بالقانوني أحياناً.

وإذا كان الفريق العامل الخاص بالاختفاء القسري قد وضع مسطرة فيها ١٠ شروط لحالات الاختفاء القسري (عام ١٩٩٣ ـ الدورة الـ ٥٠ للجنة حقوق الإنسان) بهدف عدم الإفلات من العقاب، فإن عوائق وضغوطاً بالغة اعترضت تطبيق مبادئ العدالة الانتقالية، وهي شروط سياسية وقانونية. على سبيل المثال، ظل موضوع الإفلات من العقاب في الأرجنتين هاجساً قائماً على الرغم من انتقال السلطة إلى المدنيين وتأليف الهيئة الوطنية حول اختفاء الأشخاص عام ١٩٨٣.

وبرّرت الحكومة الأرجنتينية في ردّها على تقرير الفريق الخاص المعني بالاختفاء القسري عام ١٩٩٣ (مداخلتها أمام لجنة حقوق الإنسان، ١٩٩٣) بما يلي: «واتساقاً مع نظرية أن المذنب ينبغي محاكمته، كانت الضرورة تقتضي أن يوضع عدد كبير جداً في أقفاص الاتهام من الفاعلين المباشرين وغير المباشرين، ومن يلزم من أعوانهم وشركائهم والمتواطئين معهم ومساعديهم، وفي داخل هذه الفئات كان سيتعينّ تطبيق القانون على أغلبية الضباط وضبّاط الصف في القوات المسلحة وقوات الأمن، بل المجنّدين المشاركين في أعمال غير قانونية؛ وفضلاً عن ذلك كانت التحقيقات ستكشف عن المدى الكامل لمسؤولية آلاف الموظفين المدنيين في الحكومة المركزية والسجون وإدارة البلديات والمستشفيات وجميع المؤسسات الضالعة في أعمال القمع، فضلاً عن آلاف الشركاء المدنيين، ولو أمكنت تلبية هذا الطلب لأدّى ذلك إلى تفجير حالة من الفوضى».

لعل تجربة الأرجنتين من حيث شمولها واتساعها، ولا سيما في موضوع المرتكبين، تقترب من تجارب البلدان الاشتراكية السابقة، وكذلك من التجربة العراقية في الماضي والحاضر. وإذا كانت مسؤولية الماضي الأساسية تقع على عاتق

النظام السابق وأجهزته الأمنية والحزبية، سواءٌ عمليات الاختفاء القسري والتعذيب أو التهجير أو القمع الجماعي، ولا سيما بحق الكرد بوجه عام والكرد الفيلية بوجه خاص، وكذلك خلال الحملات المعروفة باسم الأنفال فضلاً عن قصف حلبجة بالسلاح الكيميائي ١٦ ـ ١٧ آذار/مارس العام ١٩٨٨ خلال الحرب العراقية ـ الإيرانية وما بعدها، أو خلال الانتفاضات الشعبية ولا سيما في جنوب ووسط العراق وفي كردستان في فترة الحصار الدولي، فإن الانتهاكات الجسيمة والصارخة لكامل منظومة حقوق الإنسان تقع على عاتق قوات الاحتلال أيضاً والحكومة العراقية ما بعد الاحتلال، وقد كشفت أحداث سجن أبو غريب والسجون الأمريكية، إضافة إلى سجون وزارة الداخلية، حجم الانتهاكات التي تتحملها بموجب قواعد القانون الدولي الإنساني واتفاقيات جنيف لعام ١٩٤٩ وملحقيها لعام ١٩٧٧، ولا يعفي ذلك الجماعات المسلحة والإرهابية من مسؤوليتها هي الأخرى، لما يحصل من أعمال عنف وإرهاب دون احترام القوانين والأعراف الدولية.

لذلك لو أريد فعلاً تقديم جميع المرتكبين وذيولهم إلى القضاء في تونس ومصر وليبيا واليمن والبلدان التي ستشهد تغييرات لاندلعت فوضى عارمة ربما أكبر كثيراً مما نشهده اليوم في ظل إرهاصات وتخندقات قد تؤدي إلى احترابات لا تحمد عقباها، ولكن ذلك لا يعفي المرتكبين من العقاب ومن المساءلة لجرائم لا تسقط بالتقادم، لكن السبيل للوصول إلى هذه النتيجة لا يمكن اقتباسه أو تقليده على نحو أعمى من تجارب سابقة، ولكل بلد خصوصيته، وقد يختار طريقاً غير مطروق، لكن من دون إهمال القواعد العامة المشتركة لمبادئ العدالة الانتقالية.

لهذا، كان فريق العدالة الانتقالية على المستوى الدولي قد أكّد المصالحة الوطنية بوصفها السبيل الممكن، والأقل تكلفة والأوفر حظاً، للوصول إلى مسار الانتقال الديمقراطي بتحديد المسؤوليات وكشف الحقيقة وجبر الضرر وتعويض الضحايا وإجراء إصلاح مؤسسي ضروري في الأجهزة الحكومية القانونية والقضائية وخصوصاً الأمنية، إضافة إلى دور المجتمع المدني التنويري في نشر وتعميق الثقافة الديمقراطية والحقوقية، ولمنع عودة الماضي.

التجربة الثانية التي استبعدت خيار الملاحقة الواسعة، ولا سيّما للفاعلين السياسيين الذين كانوا يتفاوضون حول الوضع الحساس للانتقال الديمقراطي استناداً إلى سلطة القانون واحترام حقوق الإنسان، هي تجربة جنوب أفريقيا،

حيث كان نلسون مانديلا قد دعا إلى التفكير في المستقبل بدلاً من الاستغراق في الماضي مؤكداً المصالحة الوطنية.

يقول بوذا: إذا رددنا على الحقد بالحقد فمتى سينتهي الحقد؟ وكان غاندي قد قال: لا أحبّذ التسامح، لكني لا أجد وسيلة أفضل منه. وقد ربط ابن خلدون الظلم بالخراب مثلما ربط العدل بالمساواة والعمران.

لكن موضوع المساءلة ظل يثير أسئلة متناقضة وحادة؛ فوفق أي اعتبارات يمكن ملاحقة المرتكبين، هل استناداً إلى قوانين قديمة كانت نافذة في العهد السابق أم استناداً إلى قوانين جديدة يتم تشريعها حالياً ويخضع لها المهتمون بأثر رجعي؟ لعل تجربة البلدان الاشتراكية السابقة تقدم أكثر من نموذج في خصوص التواصل والاستمرارية القانونية أو القطيعة والقطع مع الماضي؛ فبولونيا وهنغاريا، على سبيل المثال، اختارتا فقه التواصل، لهذا كان عدد الذين تمت مساءلتهم قليلاً ومحدوداً، في حين اختارت ألمانيا الديمقراطية فقه القطيعة، ولا سيّما بعد انضمامها إلى جمهورية ألمانيا الاتحادية، حيث خضع المهتمون بالارتكاب إلى القوانين الألمانية الاتحادية. أما تشيكوسلوفاكيا فقد اختارت في بداية الأمر فقه القطيعة لكنها عادت واختارت فقه التواصل، وخصوصاً عشية انتقال السلطة سلمياً وبصورة سلسة من النظام الشمولي إلى النظام الديمقراطي الجديد.

أما في التشيلي فبعد مرور ١٠ سنوات على عودة الحكم المدني، فقد حدث تطور مفاجئ بإيداع بينوشيه رهن الإقامة الجبرية تمهيداً لمحاكمته بعد احتجازه في بريطانيا ومطالبة القضاء في إسبانيا بمحاكمته. وكان الجيش قد أصدر قانوناً للعفو الذاتي، خلافاً لتجربة جنوب أفريقيا التي لم تقر مبدأ العفو، وكذلك تجربة الأرجنتين حين كان العفو آخر المسلسل. لكن كشف الحقيقة وتحديد المسؤوليات كان المرتكَز للمصالحة الوطنية وطي صفحة الماضي لاحقاً.

مثّل موضوع الكشف عن الحقيقة أحد أهم التحديات الكبرى في تجارب الانتقال الديمقراطي بعد المساءلة الجنائية، ولعل الكشف عن الحقيقة يمثّل أحد خيارات صدقية رجال السياسة والقانون! ويمكن إدراج ثلاث ضرورات ومبررات للكشف عن الحقيقة.

ـ الأول، رغبة الضحايا وعائلاتهم في معرفة الإجابات عن أسئلة كانت تتواتر، مثل: لماذا تم كل ذلك؟ وكيف حصل؟ ومَن المسؤول؟ ولماذا وقعت كل

تلك الانتهاكات والتجاوزات؟ وأين الحقيقة؟ وأي أماكن دفن الضحايا؟ وإلى غير ذلك من الأسئلة المشروعة والإنسانية.

ـ الثاني، الرغبة في عدم طمس الماضي، فالماضي أساس الحاضر والمستقبل ولا بدّ من توحيد الذاكرة وتوثيقها، ولا بدّ أيضاً من معرفة تفاصيل ما حدث!! لكي لا ننسى!؟

ـ الثالث، الرغبة في معرفة الحقيقة كاملة بكل عناصرها! والسؤال: هل يمكن معرفة كل شيء؟ هل في إمكاننا إدراك ما حصل بتقادم السنين، وربما يرغب بعض صناع القرار في مثل ذلك، مثلما يذهب البعض ممن أرادوا النسيان! لكن وفق تجارب الكثير من البلدان حتى الآن لم يتم التوصل إلاّ إلى نتائج محدودة.

تتطلب العدالة الانتقالية كشف الحقيقة أولاً، ثم المساءلة وإنصاف الضحايا وتعويضهم وجبر الضرر، وذلك تمهيداً لإصلاح الأنظمة القانونية والقضائية والأمنية، لمنع تكرار ما حدث ووضع حد له في المستقبل، ناهيكم عن إعادة تثقيف للمجتمع ككل بروح العدالة.

لكن الحقيقة بذاتها ولذاتها تجلب قدراً من التطهّر الروحي الإنساني للفرد والمجتمع، وتمثّل عنصر ردع مستقبلي ضد الانتهاكات، سواء الإدلاء بشهادات أو روايات حتى وإن اختلطت معها أحداث اجتماعية أو سياسية أو قانونية، لكنها كإقرار حقوقي مهم لتشكيل مدلول قانوني يشحذ الذاكرة ويعيد الاعتبار إلى الضحايا ويساهم في تعزيز العدالة الانتقالية، وبالتالي يوفر أساساً للمصالحة الوطنية وللانتقال الديمقراطي.

١١ ـ محمود جبريل

دعونا نبدأ في قضية التدخل الأجنبي الذي لم يكن خياراً ليبياً على الإطلاق. هو خيار فرضته الضرورة ومر عبر قنوات مؤسسية بدأت بمجلس التعاون الخليجي ثم قرار مجلس الجامعة العربية في ١٢ آذار/مارس ٢٠١١ والذي استندت إليه الأمم المتحدة في قرار مجلس الأمن ١٩٧٣ في آذار/مارس ٢٠١١. نحن كنا ضد التدخل الأجنبي على الأرض، وهذا ما عبّرنا عنه في كل الجلسات التي كانت تتم، سواء مع وزراء الخارجية ومع رؤساء الدول، لكن كنا نطلب الحماية للمدنيين. بدأت المجازر في ليبيا في ١٥ شباط/فبراير واستمرت حتى ١٩ آذار/مارس ولم يحرك أحدٌ ساكناً. كانت الأرواح البشرية تحصد بالمئات يومياً. في

يوم ١٩ آذار/مارس كانت بنغازي مهددة بالانقراض ـ المنطقة الشرقية فيها ـ للأسف الحالة الليبية كان يمكن أن تنزلق إلى الحالة السورية اليوم. السؤال المنطقي هو: لماذا تم التدخل في الحالة الليبية ولم يتم التدخل في الحالة السورية؟ في الحالة السورية هناك علاقات توازن القوى في المنطقة، الصراع العربي ـ الإسرائيلي، الوجود الإيراني، حزب الله؛ هناك توازنات معينة ليس من السهل ربما للدول الغربية أن تتدخل، وهي ربما تتدخل عن طريق أطراف أخرى، وهو ما ستراه الأيام المقبلة، أي التدخل غير المباشر عن طريق وكلاء في المنطقة. فالتدخل الأجنبي لم يكن خيار الليبيين على الإطلاق. أنتم تعرفون أن الثورة الليبية بدأت سلمية، على الأقل في أسبوعها الأول، ثم فُرض عليها فرضاً الدفاع عن النفس بما تيسّر لها. صحيح أن الانشقاقات المسلحة هي خطر حقيقي في غياب الدولة، لأن الحالة الليبية تختلف فعلاً عن الحالتين التونسية والمصرية كما تفضلت د. عبير. في الحالتين التونسية والمصرية سقط النظام لكن الدولة استمرت، أما في الحالة الليبية فقد عنى سقوطُ النظام سقوطَ الدولة في الوقت نفسه؛ وبالتالي، إن إعادة تأسيس مفهوم الدولة، حتى على المستوى المعنوي في أذهان الناس، ليست بالأمر اليسير، فما بالك في تأسيسها هيكلياً في شكل سلطات على الأرض وهي مهمة صعبة جداً؟

في ما يتعلق بقضية نخبوية الطرح، قد يكون البرنامج الذي طُرح اشتقاقاً شعبياً. ففي تحالف القوى الوطنية زرت أنا وزملائي أكثر من ٣٦ مدينة ليبية. لم ننطلق من حكم مسبق ولا من تحليل وتقييم مسبقين لما يحدث في الشارع الليبي ودوافعه. ذهبنا واستمعنا إلى الناس ثم كان البرنامج الذي طُرح اشتقاقاً من معاناة هؤلاء الناس وأحلامهم؛ وبالتالي أدّعي أن الطرح الذي طُرح هو طرح واقعي حتى النخاع، وأن أدوات التحليل التي عهدناها في السابق ربما لا تكون ملائمة لفهم الظاهرة، وهذا ما دفعنا إلى النزول إلى الشارع والاستماع إلى الناس. وبالتالي أنا ما زلت أعتقد أن هذه الثنائيات والتصنيفات الأيديولوجية هي تصنيفات نخبوية لا علاقة لها بما يجري داخل الشارع اليوم. فالشارع في حالته اليوم هو ظاهرة شبابية بالدرجة الأولى. والنظام أو نسق القيم الذي يحكم الظاهرة الشبابية اليوم لم يعد متأثراً بمؤسسات التنشئة التي تأثّرنا بها في السابق، كالأسرة والمدرسة والمسجد ونظام التربية؛ فالتأثيرات مختلفة تماماً وأساسها ما سميته في أحد اللقاءات التليفزيونية، الـ «dot com generation» أو الترابط مع الآخر عبر الحدود. الحدود لا تعني شيئاً بالنسبة إلى هذا الشاب الذي فتحت أمامه قنوات

التواصل وباتت لديه نظم قيم مختلفة تحرك سلوكه إلى درجة كبيرة؛ وبالتالي ليس غريباً أن الشعارات التي طرحت في الثورات الثلاث كانت تتحدث عن الحرية والعيش الكريم في حين غابت عنها فلسطين والوحدة العربية. السفارة الأمريكية والبريطانية على بعد أمتار من ميدان التحرير ولم يصل إليهما أحد في أثناء ثورة ٢٥ يناير في مصر. هناك تشكُّل لنظام قيمي جديد يحدث في المنطقة وهو قد يؤثر في قضية الهوية مستقبلاً، وقد يؤثر في الكثير مما ورثناه نحن الأجيال القادمة وتعايشنا معه وأخذناه كمسلّمات. قضية المواطنة لن تؤسس إلا من خلال المشاركة الحقيقية. وأعتقد أن المواطنة الآن موجودة في شكل جواز سفر وبطاقة شخصية. ما يطرح الآن في كل الدول العربية في صيغة حاجات وفي صيغة متطلبات لم يصل في حقيقة الأمر بعد إلى درجة الحقوق الطبيعية التي يناضل من أجلها الفرد. وقد تكون تلك مهمة منظمات المجتمع المدني لو وصلت في وعيها إلى مثل هذا المستوى من الإدراك.

د. عبد الصمد بلكبير، أنا لا أعتقد أن هناك خطأ مشتركاً بيننا، إذ يبدو أن الحلول والتقييم جاهزة لديك وأنا في الحقيقة لا أملك حكماً جاهزاً، أنا أتعلم. وأخشى ما أخشاه أن يكون الحوار بيننا حوار الصدى. إن هذه الثورة الظاهرة باجتهادي المتواضع خلقت مني تلميذاً جديداً بكل معنى الكلمة. هناك من صنفها مؤامرة يتعرض لها الوطن، وهناك من رأى أن تياراتٍ معينة هي التي تُسيّرها. أعتقد أن الظاهرة أسيء فهمها من ثلاث تيارات مختلفة: ١ ـ الدول الكبرى اعتقدت أن هذه الظاهرة تحكمها وتقودها مجموعة من النخب السياسية، وبالذات التيارات الإسلامية. كانت كل مراكز الدراسات، وبالذات **Rand Corporation**، تقول إن الحقبة القادمة هي الحقبة الإسلامية؛ وهناك بعض الدول العربية عرّبت هذا الطرح وتحولت إلى عرّاب تبيعه للولايات المتحدة والغرب. واقتنع الغرب بذلك إلى أن حصلت التظاهرات كرد فعل على الفيلم المسيء للنبي (ﷺ). فما حدث في بنغازي وما حدث في مصر وما حدث في تونس مثّل لحظة استفاقة، وعودة الوعي، على رأي توفيق الحكيم، ورأت الولايات المتحدة أن ما يحدث ربما لا علاقة له بما أُخبرنا به، وبالتالي ربما نكون قد ابتلعنا الطعم.

٢ ـ التيار الآخر الذي فهم هذه الظاهرة مغلوطة هو تيار النخبة، لأن هذه الظاهرة ليس لها قيادة محددة، هي ظاهرة جمعية، حشود متدافعة. وبالتالي حتى التفسير الطبقي كان قاصراً فيها، فرجال الأعمال في الحالة الليبية كانوا

هم من يشترون السلاح وهم من يشترون الدواء وهم من يشترون الغذاء للمقاتلين في الجبهات. وأنا آسف لأنك لا ترى أن ليبيا فيها شعب، آسف لذلك فعلاً، لأن من يسطّر التاريخ في هذه الأيام هو هذا الشعب؛ لا تسطره النخبة على الإطلاق.

٣ ـ التيار الثالث الذي فهمها مغلوطة أيضاً هو النخبة نفسها، التي اعتقدت أن هذا تعبير عن فراغ سياسي، وبالتالي يمكن هذه النخبة أن تنتهز الفرصة لكي تقود هي. وما حدث في مصر وتونس ما زال مرفوضاً؛ وحتى هذه اللحظة إذا نزلت إلى الشارع سيقول لك الشباب إن الثورة قد سُرقت، لأن الكل شارك فيها، وإن لم يشارك الجميع في قيادتها. وبالتالي إذا لم يحصل حوار حقيقي من دون إقصاء أحد ستستمر ظاهرة عدم الاستقرار.

د. يوسف، في إشارتك إلى أن الإسلاميين فشلوا ولكنهم سيطروا على المؤتمر الوطني، هذا صحيح؛ فالمؤتمر الوطني كهيكل مرتبط بقانون الانتخابات. وقانون الانتخابات، كما تفضلت د. عبير، صاغه الإخوان المسلمون داخل المجلس الوطني الانتقالي. فضلاً عن أن الدوائر الانتخابية قُسِّمت وصُمِّمت بطريقة تخدم أغراض الإخوان المسلمين، ولو لم تكن كذلك لكان تحالف القوى الوطنية اكتسح كل مقاعد المؤتمر الوطني.

وهذا متصل بسؤال آخر: هل يدرك الناس أن الدين يتم استغلاله سياسياً؟ أنا أعتقد أن وعي الشارع في ليبيا كان مفاجئاً للجميع بمن فيهم النخبة الليبية. الشارع تدخل في ٣ توقيتات مختلفة كشفت عن تحليه بوعي عميق ومتجذِّر وبجرأة غير مسبوقة في تصحيح المسار، وهذا أمر نسعد به في الحقيقة.

د. حسن حنفي، أنا موافق تماماً على أن ما يدور داخل القاعة هو حديث عن الحركات الإسلامية وعلاقتها بالنظام السياسي وليس عن علاقة الدين بالدولة. ثنائية المعرفة مصدرها ثقافة النص لكون المعرفة مصدراً إلهياً ومصدراً بشرياً. ربما أن التصور الصوفي أقرب إلى وحدانية المعرفة أو وحدة المعرفة انطلاقاً من أن المعرفة البشرية هي امتداد للمعرفة الإلهية وأن العقل هو امتداد، أو قبس من النور الأعظم أو من العقل الأعظم، بالتعبير الفلسفي الإسلامي. أنا أعتقد أن هذا هو أكثر أنواع الفهم تقدماً في فهم المعرفة، وبالتالي تغدو ممارسة الفكر نوعاً من العبادة في هذه الحالة.

د. سعد الدين إبراهيم، هل ما زال حلم تأسيس الوحدة العربية حاضراً في

المزاج الليبي؟ أنا أعتقد الليبيين في هذه المرحلة بحاجة إلى تأسيس حلم الدولة، الليبية أولاً قبل الانتقال إلى الدولة العربية الكبرى.

د. نجار، أنا أعتقد أن قضية الأيديولوجيا ما زالت موجودة على مستوى النخبة فقط؛ أما التيار العام اليوم، في ظل كثافة الجرعة المعرفية وسرعة تغيرها، فلا تستطيع أي أيديولوجيا جذبه؛ لأن الأيديولوجيا تصنّف وتقولب فتجتزئ الكثير من المعلومات التي قد تكون مهمة للإدراك الشمولي للظاهرة.

أخيراً، العدالة الانتقالية لا غنى عنها للمصالحة الوطنية، ولكنها في المضمون الليبي صعبة إلى أبعد الحدود. ونحن نحتاج إلى فترة للملمة الجراح، وهذا أمر الزمنُ كفيلٌ به، لأن الإقصاء أخذ مناحيَ كثيرة في المضمون الليبي وقد يستغرق تجاوزه وقتاً؛ لكن العدالة الانتقالية لا غنى عنها بالأدوات التي تكلّمت عليها فيها، جبر الضرر ودور الحكومة والتعويذ.

الفصل الثالث عشر

مداخل إلى إصلاح الخطاب الديني المعاصر(*)

أحمد كمال أبو المجد(**)

مقدمة

هذا حديث عن الخطاب الديني المعاصر، المنتشر عندنا في مصر وفي سائر بلاد العرب والمسلمين. . ولي في هذا الخطاب الديني المعاصر رأي أبديه اليوم، ولكني لا أبتديه. . ذلك أن ابتداءه وسط موجة الهجوم الإعلامي والسياسي، الذي نشهدها هذه الأيام، من دوائر عديدة لا يجمعها فيما بينها إلا القلق الشديد من ظاهرة صعود ممثلي التيار الإسلامي إلى مقاعد السلطة الحاكمة، والتأثير الملازم لهذا الصعود في الحياة السياسية والمجتمعية في عديد من الدول العربية والإسلامية، وفي مستقبل حياة الأقليات غير المسلمة في تلك الدول، وما يمثله ذلك كله من خطر كبير على مستقبل الاستقرار والتوافق الوطني في تلك الدولة، وهو خطر لا يجوز التهوين من آثاره، خصوصاً إذا اتخذت تلك الآثار صورة مواجهات ومصادمات تستغرق الوقت، وتبدد الطاقة، وتفتح الباب أمام مخططات خارجية تحرص على إضعاف الدور الذي تؤديه مصر، وكثير من الدول العربية والإسلامية، سعياً إلى إجهاض هذا الدور، وتهديداً لاستقلال تلك الدول العربية والإسلامية.

(*) تعذر حضور الباحث الندوة، وقد ألقى البحث نيابةً عنه د. يوسف الصواني، ونشرت هذه الدراسة ضمن الملف الأول «الدين والدولة في الوطن العربي»، في: **المستقبل العربي**، السنة ٣٥، العدد ٤٠٦ (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٢)، ص ٣٩ ـ ٥٧.

(**) أستاذ قانون وعضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف.

وقد ساءلت نفسي قبل أن أبعث بهذه الدراسة، إلى ندوة **الدين والدولة في الوطن العربي**، عن ملاءمة اختيار موضوع البحث حول الخطاب الديني المعاصر موضوعاً تسلط عليه الأضواء في هذه المرحلة الفارقة في تاريخ الوطن العربي وفي مستقبله. ولكن هذا التردد لم يلبث أن تبدد حين لاحظت، مع كثير من الباحثين، التصاعد المتجدد لتأثير الخطاب الديني في مجمل السياق السياسي والثقافي الذي يحيط بنا في مصر والعالمين العربي والإسلامي. ومع ذلك، خشيت أن يفتح توقيت هذا الحديث باب الشك في بواعثه، وقد يتصوره البعض ـ استجابة لا تجوز ـ لتدخل أجنبي سافر في أخص شؤوننا الثقافية والدينية. . وقبولاً ضمنياً للهيمنة الثقافية من جانب قوة، أو قوى، كبرى تسعى إلى بسط نفوذها على الآخرين، ونحن منهم، وتمنح نفسها شرعية كاذبة في تحديد «مفردات» ثقافة أولئك الآخرين، ومكوناتها الموضوعية. .

واستأذن القارئ، في مطلع هذا الحديث، في أن أذكّره بأن كاتب هذه السطور، ومعه ومن قبله عشرات من الكتّاب والباحثين والمهتمين بالشأن الثقافي في عمومه، وبالخطاب الديني على وجه الخصوص، لم يتوقفوا منذ أكثر من عشرين عاماً عن نقد بعض صور الخطاب الديني السائد، نقداً تناول مضمون ذلك الخطاب، كما تناول أسلوب القائمين به، مّما يعبّر عن حاجة أصيلة لهذا النقد وتلك المراجعة. من ذلك، على سبيل المثال، أنني من جانبي نشرت في الصحف المصرية والعربية، خلال تلك السنوات، نحو عشرين مقالاً تدور كلها حول الحوار الديني وآدابه، وحول عناصر الجمود أو عناصر الشطط في بعض صور الخطاب الديني المنتشر في بلادنا، وضرورة مراجعة ذلك الخطاب، وتصحيح فهم كثير من القائمين به للإسلام ذاته. . بجوانبه المتصلة بالعقيدة أو بالأخلاق أو بالشريعة. . أو بعلاقة هذه المراجعة، وتنادي بتجديد الفكر الإسلامي بصفة عامة والفقه الإسلامي بصفة خاصة. . من أجل ذلك كله كان حرصي على القول بأنني أبدي الرأي في الخطاب الديني السائد وإن كنت لا أبتديه. .

ويبقى قبل أن نحدد مداخل إصلاح الخطاب الديني المعاصر، أن نبدأ بتحديد ما نقصده بالخطاب الديني، وأن نرصد أهم أوجه النقص أو العوج في الخطاب المعاصر.

وحديثنا هذا لا يتعلق بـ «النص» الديني، قرآناً كان ذلك النص أو سنّة؛ فكتاب الله كله كلام الله سبحانه، وهو حق كله، وحكمة كله، ونور كله،

وهو محفوظ بحفظ الله ـ تعالى ـ له، وهو ما نبّهت إليه الآية الكريمة من سورة الحجر ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[1]... وأحاديث رسول الله (ﷺ)، هي الأخرى وحي يوحى، المعنى فيها من عند الله سبحانه، واللفظ من عند رسول الله (ﷺ) الذي أُوتي جوامع الكلم.. ولكن النصوص كلها تحتاج إلى تفسير، وهذا التفسير تحكمه ضوابط منهجية لا بدّ من اتّباعها حتى لا يتسلل إليه الهوى أو تغيب عنه البصيرة.. وفي التفسير مندوحة عن الكلام الكثير الذي دار بعضه في صدر الإسلام ودار كثير منه خلال السنوات الأخيرة.. حول «النص» ومحاولة تقييده بالإطار التاريخي الذي أحاط بـ «تنزيله» على النبي (ﷺ).. فعن طريق التفسير، يستجلي المفسّر والفقيه «مقاصد» النصوص، فيتيسر لهما تنزيل حكم النص على الوقائع المتجددة، وهو ما يحقق للنصوص معنى «الخلود» والصلاحية الدائمة من خلال «التجديد» الذي أشار إليه حديث النبي (ﷺ)، والذي رواه أبو داود في **سُنَنِه** من «أن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كلّ مئة سنة من يجدّد لها أمر دينها».. والأمر ـ عند التحقيق والتأمل ـ لا يقتضي أن يكون المجدد فرداً واحداً بعينه، يبعث أو يخرج وحده على الناس كل مئة سنة، بل يحتمل أن يكون التجديد عمل جماعة أو مدرسة علمية أو فقهية.. وألا يكون عمل تلك الجماعة منسوباً إلى سنة واحدة كل مئة سنة.

أما الخطاب الديني الذي نتحدث عنه وحده في هذه السطور، فهو خطاب الدعاة والوعاظ والخطباء والمفتين والباحثين حين يقدم إلى جمهور الناس على أنه يقوّمُ الوصف السليم، والفهم الصحيح للإسلام؛ في عقيدته، ونظامه، الأخلاقي، وآدابه وشريعته.

ولهذا الخطاب الديني ـ بتعريفه هذا ـ دور أساسي في تكوين «العقل المسلم» و«الوجدان المسلم»، ومنه يتلقى عامة الناس تصورهم للإسلام، وللعالم في ظلّه.. وتزداد أهمية ترشيد هذا الخطاب في ظلّ أمرين تكاد تشترك فيهما جميع البلاد الإسلامية.. **أولهما** انتشار الأميّة بمعناها العام، والأميّة الدينية بوجه خاص..، وهو ما يحول دون الاتصال بمصادر المعرفة الدينية الصحيحة، وبالمراجع المعتمدة في التفسير وفي علوم الحديث والسيرة والفقه.. وما يجعل الخطاب الديني، بمعناه الذي بيّناه، المصدر الأساسي إن لم يكن الوحيد للمعرفة الدينية.. والمسؤول الأول عن تحديد معالم «التدين» ورسم صورة «المتدينين» لدى

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة الحجر،» الآية ٩.

الأفراد ولدى الجماعة، ولدى الغير. . ؛ **ثانيهما تعاظم** موجة التدين احتجاجاً على المادية، التي آل إليها أمر الحضارات المعاصرة، وما صاحبها من تراجع في «نوع» العلاقات الإنسانية السائدة، وفسادِ لذات البين داخل الجماعة الواحدة، وداخل المجتمع الدولي كلّه، وهو التراجع المسؤول ـ مع أسباب أخرى ـ عن انتشار ظواهر الأنانية والانحصار على الذات، وظواهر العنف الفردي والجماعي، الذي يتّخذ أشكالاً متعددة باختلاف ميادينه، بدءاً بالعنف الفردي والحكومي، وانتهاء بالإرهاب الداخلي والدولي، ووصولاً إلى الحروب الأهلية والإقليمية والدولية.

وتعبّر موجة التديّن ـ بالإضافة إلى معنى الاحتجاج ـ عن حرص جديد على الاتصال بالجذور والأصول الاعتقادية والثقافية والسلوكية التي تصنع «الهوية»، وتؤكد معنى «الخصوصية» الثقافية، وتيسر الانتماء الواضح إلى ثقافة محددة وأمة معيّنة.

والتديّن حين يرتبط بأصوله الاعتقادية والسلوكية، وحين يفهمها الفهم السليم، ويضعها موضعها الصحيح، ظاهرة جديرة بالاحتفال والتشجيع، فهو مصدر هداية للفرد، وانضباط للجماعة، يغري بالصلاح والإصلاح، ويعصم من الفساد والإفساد. . ويؤدي ـ في نهاية الأمر ـ إلى الارتفاع بمستوى العلاقات الإنسانية بين أفراد الجماعة والجماعات المختلفة داخل النظام الدولي، وهذا الارتفاع هو الذي ييسر التعاون، ويوظف التنوع الإنساني، ويعين على احترام حقوق الأفراد والجماعات، ويفتح الباب أمام السلام الاجتماعي، والسلام الدولي. أما حين ينحرف «التديّن» عن أصوله، وحين ينفصل ـ ولو بالنيات الحسنة ـ عن إطاره المرجعي، فإنه يصير تديّناً مغلوطاً، يفضي إلى حالات فكرية ووجدانية فردية وجماعية بعيدة الصلة عن الصورة التي سعى «الدين» إلى بنائها وإقامتها في الفرد وفي الجماعة على السواء. . والدين ـ من قبل ومن بعد ـ دعوة ونداء وخطاب، تتحقق غاياته في الناس بقدر ما يستجيبون الاستجابة الصحيحة لهذه الدعوة وذلك النداء ﴿**وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْراً لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتاً**﴾(٢).

وبمراجعة الخطاب الديني المنتشر هذه الأيام، الذي يصنع صورة المتدين المعاصر، يتضح أن هناك مظاهر سبعة لانحراف هذا الخطاب عن توجهات الإطار المرجعي الثابت للدين، والدين الذي أخصه بالحديث في هذه الدراسة هو

(٢) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٦٦.

«الإسلام»؛ الذي عرفته البشرية ولا زلنا نعرفه، ونحتكم في معرفته إلى مصدريه الأساسيين: القرآن الكريم، وسنّة النبي (ﷺ)، وسيرته التي جسّدت الوحي في سلوك إنساني مشهور، ليبسر للناس في عصره، ومن بعده سبيل التحقق بما جاء في الكتاب والسنّة من هداية في العقيدة واتّباع للشريعة..

والمظاهر السبعة لهذا الانحراف هي موضوع هذا الحديث كله.. وقد وجدت أن أيسر المداخل إلى إصلاح الخطاب الديني المعاصر أن استعرض هذه المظاهر واحداً بعد الآخر، وأن أبيّن ـ ما وسعني ـ مدى انحرافها عن المنهج الصحيح في فهم الإسلام وتصور عقيدته، وإقامة نظامه في المجتمع.

ولست في حاجة إلى أن أقرّر ـ قبل الحديث عن مظاهر الانحراف ـ أن من الخطأ التعميم في إصدار الأحكام.. وأن من الخطباء والكتّاب والمفتين من خلا «خطابهم» من هذه المظاهر، فقدموا بذلك للإسلام وللتدين به، صورة مشرقة موصولة بالأصول، مستجيبة لحاجات الناس، واعيةً بما طرأ على الدنيا من حولهم من تغيرات.. فرضها تطور إنساني متعدد الساحات، موصول الحلقات، وهو تطور استجاب له كثير من الدعاة والخطباء والمفتين.. ولكن يبقى صحيحاً ـ في تقدير كاتب هذه السطور ـ وتقدير كثيرين معه، أن الصورة الغالبة للخطاب الديني المعاصر تحتاج إلى النقد، وإلى المراجعة الهادئة في غير مبالغة أو تهويل.

أولاً: الترهيب والتخويف

أول عناصر الخطاب الديني المعاصر، وأكثرها انتشاراً، وأشدها حاجة إلى المراجعة، الدعوة إلى الإسلام عن طريق الترهيب والتخويف، وإغفال الدعوة إليه عن طريق الترغيب والتبشير. وقد كان من ثمرات هذا الخلل أن وجدنا كثيراً من المتدينين يُقبلون على التدين «مذعورين» مُخوَّفين، تلاحقهم صيحات الوعيد، وما ينتظرهم يوم القيامة من عذاب أليم مهين، وهو ذُعر يملأ النفوس قلقاً، ويحول بينها وبين السكينة والرضا، وقد يحول بين أصحابه والتوجه إلى العمل البنائي الصالح الذي هو رسالة المسلمين في الدنيا وطريقهم إلى السعادة في الآخرة؛ ذلك أن الخائفين المذعورين لا يصلحون لبناء الحضارات العظيمة، وحمل تبعات هذا البناء، ومخالفة هذا التوجه لصحيح الإسلام لا تحتمل الجدل الكثير، فالنبي (ﷺ) ـ شأنه شأن سائر الأنبياء والمرسلين ـ قد بعثه الله شاهداً ومبشّراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، فهو (ﷺ) شاهد على الناس بما بلغهم من

كلمات الله، وما ذكّرهم به من نعمه وآياته، وهو مُبشرٌ لهم بالفلاح في الدنيا، وحسن ثواب الآخرة، وهو ـ كذلك وبعده ـ نذير يذكّرهم بعواقب الاستكبار والجحود بعد الإعذار وإقامة الحجة ووضوح الحقيقة **﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً﴾**[٣]، **﴿لئلاّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾**[٤].

وهكذا جمع الإسلام ـ دائماً ـ بين الترغيب والترهيب؛ حثّاً للنفوس والعقول على اتّباع الحق وإقامة العدل والسعي في الناس بالخير. فلم يعد من حق أحد أن يجعل الترهيب وحده أداة لهذا الحث، وأسلوباً يعتمد عليه وحده، في الدعوة إلى الإيمان والإسلام، وإقامة الدين..

وإغفال أسلوب الترغيب فيه ـ فوق ذلك ـ إغفال لمعنى أساسي آخر هو معنى الرحمة والمغفرة من الله؛ فهو سبحانه الرحمن الرحيم الودود الغفور التوّاب، وهو القائل لعباده: **﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾**[٥]، وهو ـ سبحانه ـ القائل: **﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾**[٦]، ونبيّنا (ﷺ) قد روى لنا عن رب العزّة سبحانه قوله في حديث قدسيّ: «يا ابن أدم لو جئتني بقراب الأرض ذنوباً لجئتك بقرابها مغفرة».. وبعد هذه كلّه لا يكون من حق أحدٍ ـ مهما حسنت نيّته ـ أن يأخذ ببعض الكتاب دون بعض.. وأن يشيع في أفق المؤمنين جواً من الذعر والرهبة والخوف المقيم، تتراجع معه معاني القرب من الله والأنس بمعرفته والتوجه إلى حبّه ـ سبحانه ـ لما يغذونا به من نِعَمِه، كما يقول الحديث الشريف. إن الدعوة إلى الله بالترهيب وحده ليست منهج الإسلام الصحيح، وعواقبها قد لا تكون ظاهرة للداعية، أو المفتي، أو الناصح للناس.. ولكن ثمرتها المحققة أن يحل الذعر محلّ الاطمئنان، وأن يسد الخوف المقيم أبواب الإحساس بالطمأنينة والرضا؛ وهما حالتان من حالات الإيمان الصحيح، وأثران من آثار وقعه في النفوس: **﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ. ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾**[٧]، و**﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾**[٨].

---

(٣) المصدر نفسه، «سورة النمل،» الآية ١٤.
(٤) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٦٥.
(٥) المصدر نفسه، «سورة الزمر،» الآية ٥٣.
(٦) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ١٥٦.
(٧) المصدر نفسه، «سورة الفجر،» الآيتان ٢٧ ـ ٢٨.
(٨) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ١١٩.

إن الترغيب والتبشير يظلان معاً المدخل الأساسي إلى جذب النفوس إلى الحق. وهما يفعلان فعل السحر عند أكثر الناس، ويشيعان في النفوس جواً من الطمأنينة والسكينة والرضا، ويفجّران ينابيع الخير والتوجه إليه انطلاقاً من حقيقة وجودية وإيمانية كبرى مؤداها أن الله تعالى خلق عباده كلهم «حنفاء» كما يقول الحديث القدسي. وحين تتفجّر ينابيع الخير، تتفجّر معها طاقة العمل والقدرة على الإبداع والبناء والتعمير، وهي غايات كبرى من غايات الوجود الإنساني على هذا الكوكب ﴿**هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا**﴾[٩]. إن الخوف وحده يبعث على التراجع والانكماش، أما الاطمئنان والثقة فإنهما يبعثان على الحركة والتقدم والانتعاش.

ثانياً: الميل إلى التشديد على الناس

وجوهر التشديد التوسع في إيجاب الواجبات، والتضييق في إباحة المُباحات، واختيار أعسر الأمور وأجلبها للمشقة وأدعاها إلى وقوع الحرج مع وجود البديل الذي يرفع الحرج ويجلب التيسير.

والمتشددون ـ في كلّ زمان ـ يصدرون في تشددهم عن تصور خاطئ لمهمتهم وحدودها؛ فهم يتصورون أنفسهم وصاة على الدين وعلى الناس، وهم لذلك في خوفٍ دائم مقيم أن يؤدي التيسير على عباد الله إلى الخروج على حدود الله وتكاليف الشريعة. وينسى هؤلاء أنهم دعاة ومبلغون، وليسوا أوصياء على أحدٍ من الناس.. إذ تظل الطاعة والمعصية أموراً منوطة باختيار الأفراد والمكلفين، يُسألون عنها بين يدي خالقهم الذي علّمهم أنه ﴿**لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ**﴾[١٠].. وعلّمهم رسوله (ﷺ) أن ما يلقونه يوم الحساب لا يعدو أن يكون ثمرة أعمالهم «تردّ إليهم»..

كذلك يتصور المتشدّدون أن تشدّدهم من شأنه أن يقفل أبواب الشر والعوج، وأن يسد الذرائع في وجه الانفلات من تكاليف الشريعة. وينسون أن سدّ الذرائع طريق احتياطي من طرق التشريع والإفتاء، وأنه كما يسد مداخل الشر، فإنه يفتح أبواب الخير. كما ينسون أن المرجع في حل الأفعال والتصرفات وتحريمها إنما هو إلى الخالق سبحانه، وأن الوصول في التشديد إلى الاقتراب من

---

(٩) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآية ٦١.

(١٠) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

تحريم الحلال لا يقل إثماً عن الوصول إلى تحليل الحرام، يشهد لذلك ويقرره قوله سبحانه: ﴿**وَلا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمْ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ**﴾[١١].

والتشديد ـ فوق ذلك كله ـ من شأنه أن يصوّر للناس أن طاعة الله أمر عسير، وأن التديّن يُحمِّل أصحابه عناءً ومشقة، مما يغري كثيرين بـ «الإعراض عن جملة الشريعة» كما يقول ابن قيم الجوزية. والتشديد ـ في حقيقته ـ هو الاجتهاد الأسهل وليس الاجتهاد الأفضل؛ إذ الأمر كما قال الفقيه الكبير سفيان الثوري: «ليس العلم في التشديد، فإنه يحسنه كل أحد، إنما العلم الرخصة من ثقة»، والله تعالى يحب أن تؤتى رخصه كما تؤتى عزائمه، كما يقول حديث النبي (ﷺ).

ويحتاج الدعاة والخطباء والمتحدثون والمفتون إلى أن يعرفوا معرفة لا شك فيها، ولا مكابرة معها أو جدال، أن شريعة الإسلام قد بنيت على التيسير ورفع المشقة ورفع الحرج، ولم تبن أبداً على التعسير والمشقة والحرج. وهذا من أصول الإسلام الكبرى التي تشهد لها نصوص عديدة في القرآن وأحاديث النبي (ﷺ) الصحيحة التي لا ترد. يقول الحق سبحانه: ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُم الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُم الْعُسْرَ**﴾[١٢]، ويقول: ﴿**هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[١٣]، ويقول: ﴿**الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً**﴾[١٤]. ويقول في وصف مهمة نبيّنا عليه الصلاة والسلام: ﴿**وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ**﴾[١٥]، ويعلِّم المسلمين أن منهج الإسلام في تقرير الحل والحرمة منهج توسعة على الناس وتخفيف عنهم، وعفو عن كثير من الأعمال والتصرفات. يقول سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ**﴾[١٦]. وبياناً لمعنى هذه الآية يقول النبي (ﷺ) في حديث رواه الحاكم عن أبي الدرداء: «ما أحلّ الله في كتابه فهو حلال، وما حرّمه فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً». ثم تلا قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً**﴾[١٧]. وتصف

(١١) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ١١٦.
(١٢) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٨٥.
(١٣) المصدر نفسه، «سورة الحج،» الآية ٧٨.
(١٤) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ٦٦.
(١٥) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ١٥٧.
(١٦) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ١٠١.
(١٧) المصدر نفسه، «سورة مريم،» الآية ٦٤.

عائشة (رضي الله عنها) منهج رسول الله (ﷺ) في الاجتهاد بقولها: «ما خير رسول الله (ﷺ) بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً»، فقد كان أبعد الناس عنه.

ويبقى في أمر المفاضلة بين التشديد على الناس والتيسير عليهم أن نلاحظ أمرين، يتصل أولهما بمضمون رسالة الإسلام ذاته، ويتصل الآخر بأصول دعوة الناس ومنهج تلك الدعوة..

١ ـ فأما الذي يتصل بمضمون رسالة الإسلام فهو تحديد موقف الفرد المسلم والجماعة المسلمة من الحياة؛ ففي بعض نماذج الخطاب الإسلامي المعاصر دعوة غريبة إلى مخاصمة الحياة، والتحريض على الزهد فيها، والإعراض عنها، ووصف هذه الدنيا بأنها جيفة وطلّابها كِلاب. ومن شأن هذه الدعوة أن تصرف جمهور المسلمين عن الإقبال على الحياة والسعي إلى تعمير الأرض، ومنافسة أهلها على مواقع الريادة والقيادة؛ وهي دعوة تناقض نداء الإسلام الصريح للعمل النافع والضرب في الأرض ابتغاء الرزق، وتحقيق التوازن الذي تشير إليه الآيتان الكريمتان في قوله سبحانه: ﴿**وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا**﴾[١٨]. وقوله على لسان المؤمنين الصالحين: ﴿**رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**﴾[١٩].

والزهد المحمود في الدنيا هو الزهد مع القدرة، وليس الزهد مع العجز. والمؤمن الحق هو الذي يعمل لدنياه كأنه يعيش أبداً، ويعمل لآخرته كأنه يموت غداً، والتوجه الإسلامي الصحيح هو توجه يملأه الأمل والتفاؤل والتطلع إلى المستقبل والإعداد له، وهو المعنى الذي عبّر عنه حديث نبوي شريف قلّما ينتبه قارئوه إلى دلالته الكبرى على موقف الإسلام الإيجابي من الحياة.. يقول النبي (ﷺ): «إذا قامت الساعة على أحدكم وفي يده فسيلة، فاستطاع ألا يقوم عليه حتى يغرسها فليفعل، فإن له بذلك أجرا» (الحديث).

والإسلام بهذا كله لا يضع أصحابه في صراع مع الحياة، والمسلم الحق لا يكره الناس والدنيا، ولا يقضي عمره في معركة ـ صنعها الوهم ـ مع قواها ونواميسها، وأنّى له ذلك وهي صنع الله الذي أحسن كل شيء خلقه ثم هدى، ثم أنّى له ذلك وهي ـ دون الآخرة ـ دار العمل وأرض الابتلاء، ثم كيف يكون هذا موقف المسلم وقد أسبغ الله عليه فيها نعمه ظاهرة وباطنة، وخلق له ما فيها

---

(١٨) المصدر نفسه، «سورة القصص،» الآية ١٧٧.

(١٩) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٠١.

جميعاً، ثم دعاه إلى تعميرها بسلطان العقل وقوة العمل وأحب منه ـ بين ذلك ـ أن يرى أثر نعمته فيه؟

إن موقف المسلم من الحياة قضية بالغة الأهمية لا بد أن ينتبه إليها المشتغلون بالخطاب الديني، إذ إن الخلل فيها هو أول أبواب الانحراف الذي تقع فيه جماعات من الشباب، الذين يبدأون تديّنهم بالعزلة عن المجتمع، وفي العزلة يلقنون كراهية الحياة وكراهية الناس، ويقيمون في أنفسهم حرباً باردة يحاكمون فيها مخالفيهم. وبعيداً عن نور المعرفة وإشراقات السماحة تكون مفاصلة المجتمع، واتهام أهل الزمان كلهم جميعاً بالكفر، ووصف العصر كله بالجاهلية. وهي آفات خطيرة نبّه إليها العلماء المحققون، فوجدنا ابن القيم يقول في أمثال هؤلاء: «ولهذا يجب الاحتراز من تكفير المسلم بالذنوب والخطايا، فإنه أول بدعة ظهرت في الإسلام، فكفَّر أهلُها المسلمين واستحلوا دماءهم وأموالهم.. وسمّوا دارهم دار هجرة، وجعلوا دار المسلمين دار كفر وحرب»..

٢ ـ أما الأمر الذي يتصل بمنهج الدعوة فهو ضرورة مراعاة أحوال الناس عند مخاطبتهم، وإلا لم تصل رسالة الداعي إليهم، حين لم تتصل بواقعهم أو تخاطب همومهم وشواغلهم؛ وهذا ما نسمّيه «تفريد الفتوى» و«تفريد القضاء»، أي ضرورة استجابتها لحال السائل، ومن حيث قدرته وما يحيط به من ظروف، وهو منهج النبي (ﷺ) في الفتوى وفي القضاء، ومن أمثلته الواضحة أنه أذن للأحباش أن يرقصوا ويغنّوا في بيت النبوة، أو قريباً من مسجده الشريف، وحين اعترض عمر على ذلك لم يقبل اعتراضه بل راجعه (ﷺ) قائلاً: «دعهم يا عمر». ثم أذن (ﷺ) لزوجته عائشة (رضي الله عنها) أن تنظر إليهم حتى اكتفت، وقد فطنت (رضي الله عنها) إلى أن هذا قد كان منه (ﷺ) مراعاة لسنّها الصغير حينذاك، فقالت فيما يرويه عنها البخاري ومسلم: «فاقدُروا قدر الفتاة الحديثة السن الحريصة على اللهو». ترى هل ينتبه المتشددون إلى هذه المعاني الإنسانية الرفيعة، وهل يسعهم من التيسير ما وسع نبيهم (ﷺ) في هذا؟ حتى أنه قال (ﷺ) لعائشة، وقد زُفَّت فتاة إلى رجل من الأنصار: «يا عائشة ما كان معهم لهو؟ فإن الأنصار قومٌ يعجبهم اللهو» (الحديث).

وتفريد الفتوى باختلاف حال الفرد السائل منهج أصولي ردّه بعض الفقهاء إلى العرف كمصدر تكميلي للأحكام الشرعية، وفي هذا يقول الفقيه الحنفي الشهير ابن عابدين: «إن كثيراً من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما

كان عليه أولاً، للزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد».

وقد عبّر عن قاعدة التيسير هذه فقيه ثقة معاصر بقوله: «إنه يختار الأيسر لا الأحوط في زماننا»[٢٠].

ثالثاً: الغفلة عن مقاصد الشريعة والوقوفُ عند ظاهر النصوص وحروفها

وهذا المنهج النصّي الخالص، الذي لا يلتفت إلى المقاصد، يسميه البعض تجاوزاً أو خطأً بـ «السلفية»؛ وهي كلمة لا نميل إلى استخدامها في هذا السياق، إذ هي كلمة حّمالة أوجه، استعملها ابن تيمية وغيره، في ميدان العقائد والإلهيات، إشارة إلى منهج الالتزام بالنصوص القرآنية المتضمنة لأمور العقيدة، وهي نصوص تنفي عن الخالق سبحانه مشابهة مخلوقاته، ولا يتكلّف أصحابها تكلف الفلاسفة الذي وصل بالبعض منهم إلى مقولات من التشبيه والتجسيد، أو الحلول، أو وحدة الوجود التي يندمج فيها الخالق بالمخلوق. أما في مجال الشريعة والاجتهاد في استنباط أحكامها فإن ابن تيمية قد تحرر من المنهج الحرفي، وكانت له اجتهادات رائعة أوصلها إليها بصره بالمقاصد القائمة وراء النصوص، ولذلك عدّه مؤرخو الفقه من المجددين، بل عدّوه شيخ المجددين. وأما أصحاب هذا النظر الحرفي الضيق للنصوص، القرآنية والنبوية، فإنهم يسيئون الظن بكل مذهب أو اجتهاد يدعو إلى التجديد واستخدام العقل في فهم النصوص، وتفسيرها، وتطبيق حكمها على الوقائع المتجددة، بدعوى أن ذلك يفتح باب الحكم بالهوى، ودعوى أن المؤمن الصالح متّبع لا مبتدع. وهذا كله لا حجة فيه؛ فالاتباع، الذي أمرنا به، إنما هو اتباع العقلاء المبصرين لا اتباع المقلدين المنقادين. والابتداع، الذي نُهينا عنه، هو أن نُدخل في الدين ما ليس منه إضافة إليه أو حذفاً منه، أو قولاً فيه على الله بغير علم.

أما الابتداع المحمود فهو ثمرة الاجتهاد على منهج في استقراء الحكم الشرعي من دليله الجزئي في إطار من مجموع النصوص، وفي ظل من الوعي بمقاصدها الكلية،

---

(٢٠) هو د. يوسف القرضاوي. انظر: يوسف القرضاوي، **تيسير الفقه للمسلم المعاصر في ضوء القرآن والسنّة: ١ ـ نحو فقه ميسر معاصر ـ في أصول الفكر الميسّر ـ فقه العلم** (القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٤)، ص ٢٦.

وبالمصالح التي اعتبرها الشارع بالنص عليها أو تركها «مرسلة» يتغياها المجتهدون في اجتهادهم، وتسعى الأمة من ورائهم إلى تحقيقها، غير خارجة على نص قطعي، ولا ساعية إلى تحقيق مصلحة ألغى الشارع اعتبارها بدليل يقيني لا يحتمل التأويل.

والأمر في شأن المقاصد على ما ذكره الإمام الشاطبي في موافقاته **الموافقات في أصول الأحكام** حين قال: «إن تكاليف الشريعة ترجع كلها إلى تحقيق مقاصدها في الخلق..»، ثم فصل هذه المقاصد إلى رعاية الدين، ورعاية النفس، ورعاية النسل، ورعاية العرض، ورعاية المال. ثم عاد فقرر أن المصالح المتصلة بهذه المقاصد تندرج تنزّلاً من الضروريات، إلى الحاجيات، إلى التحسينات (الكماليات).

ولا غنى لأحدٍ من المشتغلين بالخطاب الديني، والممارسين له، عن معرفة ما قرره علماء الأصول في كيفية رعاية هذه المصالح، التي تتفاوت مراتبها، ويحتاج الأمر إلى منهاج للتوفيق بينها عند تعارضها، ولتقديم الفقيه أو المفتي أو القاضي بعضها على بعض عند تزاحمها؛ فقد قرر علماء الأصول كما قرر الفقهاء قواعد عديدة، في هذا الشأن، في مقدمتها القاعدة المعروفة من أن درء المفسدة، في موقف معين، مُقَدَّم على جلب المنفعة فيه، ومنها: أن المصلحة المؤكدة تقدم على المصلحة المظنونة؛ وأن مصلحة الجماعة تقدم على مصلحة الفرد؛ وأن مصلحة الكثرة تقدم على مصلحة القلة؛ وأن المصلحة الدائمة تقدم على المصلحة العارضة أو المؤقتة.

ولا ندري كيف يغفل البعض عن هذه الضوابط، التي يفرضها المنطق، وتقتضيها الحكمة، وتوجبها البداهة، خصوصاً حين يدلّهم القرآن الكريم على هذا المنهج، وهو منهج لم تستثن منه أحكام العبادات، مع أن الأصل فيها مطلق الطاعة نزولاً عند قوله سبحانه: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**﴾[٢١]. فيدل على القصد من فرض الصلاة بقوله: ﴿**إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ**﴾[٢٢]، ويدل على الحكمة من فرض الصيام على المؤمنين بقوله: ﴿**لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾[٢٣]، كما يدلّ على الحكم من فرض الزكاة بقوله: ﴿**خُذوا مِنْ أموالهم صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا**﴾[٢٤]. وأخيراً يدلّ على

---

(٢١) **القرآن الكريم**، «سورة الأحزاب،» الآية ٣٦.

(٢٢) المصدر نفسه، «سورة العنكبوت،» الآية ٤٥.

(٢٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٨٣.

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ١٠٣.

الحكمة من فريضة الحج بقوله: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ﴾[٢٥].

ثم تكشف الأحاديث النبوية الصحيحة عن زوال القبول والثواب عن الفعل العبادي حين تغيب عنه مقاصده، ليقول النبي (ﷺ): «من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه». ويقول: «ربَّ صائم ليس له من صيامه إلا الجوع والعطش». ويجمع فقيه مصر الأشهر العز بنَ عبد السلام هذه المعاني في عبارته الشهيرة: «كل أمرٍ تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو ردٌّ» (أي مردود على صاحبه ولا قيمة له).

إن إدراك مرامي الأحكام الشرعية، ومقاصد التكاليف، التي تنطوي عليها تلك الأحكام، من شأنه أن يحقق المنفعة القصوى للفرد والجماعة من إقامة أحكام الشريعة. أما حين تنفصل الأحكام عن غاياتها، وتنفك الرابطة بين التكاليف الشرعية ومقاصدها، فإن المنفعة تفوت والمصلحة تغيب، ويقع الناس بذلك في العسر والعنت والحرج، وفي هذا قول دقيق وحكيم لابن القيّم: «إعلم أن الشريعة عدل كلها وقسط كلها، ورحمة كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الظلم، ومن القسط إلى الجور، ومن الرحمة إلى ضدها، فليست من الشريعة، وإن أُدخلت فيها بالتأويل..».

رابعاً: الغفلة عن ترتيب الأولويات ومراتب الواجبات الدينية

والواقع أن من أعقد المشاكل التي تواجه حركات التغيير الفكري والاجتماعي تحديد نقطة البداية في هذا التغيير، وترتيب الأولويات في برامج الإصلاح، وتتخذ هذه المشكلة طابعاً أشد تعقيداً في خصوص الخطاب الديني، في إطار العمل الإسلامي حيث تتنازع هذا الترتيب اعتبارات مختلفة ومعايير عديدة، فهو ليس قائماً على تقدير الأهم والمهم من حيث المصلحة الاجتماعية فحسب، وإنما يتداخل في تحديده عنصران إضافيان: **أولهما**، ترتيب القيم في إطار التصور الاعتقادي الشامل الذي يقوم على الإسلام، وهو ترتيب قد لا يتطابق، بالضرورة، تماماً مع الترتيب القائم على رعاية المصلحة الاجتماعية كما يراها الناس، أو كما تراها أكثريتهم العددية. **والثاني** ملاحظة درجة الثبوت، وقطعية المصدر الذي يستند إليه الحكم محل البحث؛ فما ثبت بدليل قطعي يكون، عادةً، أوفر نصيباً من الطلب

(٢٥) المصدر نفسه، «سورة الحج،» الآية ٢٨.

والإلحاح في برامج الإصلاح، بينما تتراخى في الترتيب أمور أخرى إذا لم يحمل ثبوتها درجة اليقين التي تحملها نصوص أخرى، ربما كانت تعالج أموراً أقل أهمية، أو أقل اتصالاً بالمصلحة الاجتماعية الظاهرة.

وفي تقديرنا ـ مع ذلك ـ أن درجة ثبوت الدليل الجزئي لا يجوز أن تكون العنصر الأساسي الوحيد في تحديد مراتب الأعمال؛ فقد يثبُت دليلٌ جزئي ثبوتاً قطعياً من دون أن يؤثر ذلك في نوع الحكم التكليفي الذي يقرره ذلك الدليل، مّما يتعين معه الرجوع إلى معيار موضوعي مستمد من مجموع النصوص لا من واحد منها فحسب. ولا نريد أن نطيل الحديث، أكثر من ذلك، في هذه القضية الفنية التي قد لا يستوعبها غير المتخصصين، وإنما نقرر أن الذين يمارسون الخطاب الديني، ويوجهونه إلى الناس، لا يملكون إغفال الواقع الاجتماعي الذي يعملون في إطاره، وأن يصنعوا لأنفسهم أوليات خاصة بهم، منعزلة عن حاجات الناس في الأزمنة المختلفة والأمكنة المختلفة، مستندين إلى أن الإسلام «حاكم لا محكوم»، وأن على الناس أن يعيدوا ترتيب حياتهم على أساس هذه الأولويات كما يحددها لهم أولئك المصلحون والدعاة؛ ذلك أن الفقه والاجتهاد والفتيا تقتضي جميعها رعاية مصالح الناس، وهذه الرعاية هي جوهر «السياسة الشرعية»، والسياسة الشرعية، كما يقول ابن القيّم، قسمٌ من الشريعة، أي جزء من أجزائها، وليست قسيماً لها أو بديلاً منها، وهي على ما عرّفها ابن عقيل: «فعل ما يكون الناس مع أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد».

فإذا انتقلنا من هذا التحليل العلمي إلى مسألة ترتيب الأولويات، وألقينا نظرة فاحصة على ما آل إليه أمر كثير من المتدينين، الذين تحددت معالم تديّنهم في إطار الخطاب الديني، الذي شكّل رؤيتهم للإسلام ولواجباتهم في ظلّه، وجدنا عوجاً لا شك فيه؛ فهم ـ على سبيل المثال ـ لا يفرّقون بين أساسيات العقيدة التي لا يكتمل بغيرها معنى الإيمان بالله والتصديق برسوله والاعتقاد في اليوم الآخر، وكلّها من أركان الإسلام التي بُنِيَ عليها، وبين أمور فرعية تتصل ـ من بعيد ـ بهذه الأركان كزيارة المقابر، وبناء الأضرحة، والحلف بغير الله! فيظل بعضهم يشدّد في أمر تلك الفروع، ويشدّ الناس إليها، ويشغلهم بها، فتمتلئ الساحة بجدل لا طائل من ورائه ولا نفع فيه؛ ومنها ـ ولعله المثال الواضح المتكرر أمامنا ـ أن هؤلاء لا يفرقون بين الفرائض ـ أي الأمور التي أوجبها الشارع ـ سبحانه ـ على سبيل الفرض ـ وما أمر به على سبيل الندب والاستحباب، فيهمل بعضهم أمر الفرائض، ويشدد على نفسه وعلى الناس في

أمور لا تجاوز حدّ الندب والاستحباب. . ، وأكثرهم لا يعرف الفرق بين ما هو فرض عين، يجب على كل فرد مكلف بحيث لا يسقط عنه أداء غيره له، وما هو من فروض الكفاية التي تجب على مجموع الأمة، بحيث إذا قام بها فرد أو عدد كافٍ من الناس سقط الإثم عن باقيهم. كذلك لا يفرّق عامة المتدينين ـ متأثرين بما يستقبلونه من خطاب ديني ـ بين الأمور المجمع عليها بين الفقهاء، وتلك التي اختلف حولها الرأي بين المدارس الفقهية أو داخل المدرسة الواحدة.

والنتيجة العملية التي يؤدّي إليها هذا الخلل في فهم مراتب الأحكام والتكاليف الدينية أننا نرى كثيراً من الناس، رجالاً ونساءً وشباباً، يشغلون أنفسهم بأداء أعمال ليست لها في منطق الأولويات قيمة كبرى، ويهملون أموراً أخرى لها الوزن الأكبر والقيمة العظمى، ويظهر ذلك عند استقراء الأسئلة وطلب الفتاوى التي يتقدم بها أكثر الشبان والفتيات إلى العلماء والمفتين والمتحدثين عن الإسلام؛ فهم، على سبيل المثال، يسألون عن نوافل العبادات، وعن أمور متعلقة بالأشكال والمظاهر، وعن أمور جزئية تعددت فيها آراء الفقهاء، بدون أن يؤدي الأخذ برأي منها دون آخر، إلى الوقوع في إثم أو ضياع أو فوات مصلحة في الدنيا أو ثواب في الآخرة. وحسبي، في هذا المقام، أن أشير إلى خلل هائل يقع فيه بعض المتدينين من الشباب، حين يتعرف بعضهم على دينه من جديد، وتتجه نيته إلى الالتزام بأوامره ونواهيه، فيكون أول ما يبدأ به الاهتمام بالتزام صيغ معينة في الدعاء والذكر والتسبيح، والحرص على أداء السنن والنوافل، والإنكار الشديد على الذين يتساهلون في أدائها، والتعبير عن ذلك بإرسال اللحية، وتقصير الثوب، وارتداء الجلباب (على هيئة لا أصل لها في الدين، ولا وزن لها في ميزان الشرع). وهو بدوره أمر شكلي خاص لا علاقة له بالدين، وإنما هو عُرف من الأعراف، وأزياء الناس لا استقرار لها، كما كان يقول أستاذنا الشيخ عبد الوهاب خلاف، ثم يبدأ الواحد منهم في نصح أمّه وأبيه وإخوته وأخواته في غلظة وصلف واستكبار، مهملاً في ذلك كلّه أصلاً كبيراً من أصول الإسلام، هو برّ الوالدين، وإكبارهما، وإحسان معاملتهما التي جعلها الله سبحانه تالية في الوجوب للإيمان به الذي هو أصل الأصول في عقيدة أهل الإسلام، وذلك بقوله تعالى: **﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً﴾**(٢٦)، وقوله الذي يحدّد للمسلم مرتبة هذا الإحسان: **﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً﴾**(٢٧).

(٢٦) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ٢٣.

(٢٧) المصدر نفسه، «سورة لقمان،» الآية ١٥.

خامساً: الغفلة عن دور العقل وأهمية العلم في بناء التصور الإسلامي

وهذه الغفلة تقع في ميدانين، **أولهما** الميدان العام الذي يجعل للعقل الإنساني دوراً أساسياً إلى جانب دور النقل، أي النصوص القرآنية والنبوية، وذلك في مقام فهم الطبيعة التي تحيط بنا، وسائر أمور المعاش التي يشترك فيها المسلمون مع غيرهم من سائر خلق الله. أما الميدان **الثاني**، فهو ميدان الفقه ومعرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال الناس، أفراداً وجماعات.

والواقع أن قضية دور العقل مع وجود النقل، أي النصوص التي مصدرها الوحي الإلهي المنزل على الأنبياء والمرسلين، قضية قديمة في الفكر الإنساني وفي تاريخ الأديان السماوية. والمناقشة حولها تخرج بنا عن نطاق هذه المحاولة لرصد «الثغرات» القائمة في الخطاب الديني السائد عندنا، ولكن الذي نحرص على وضعه في إيجاز ووضوح كامل أمام أمتنا الإسلامية، وأمام الأجيال الناشئة، وشباب الإسلام، أنه آن الأوان لوضع حدٍّ ونهاية لهذه المقابلة المغلوطة بين العقل والوحي، وأن نعرف جميعاً أن واهب «العلم والعقل» هو صاحب «الشريعة» التي أُمرنا باتباعها؛ أي أن واهب العقل هو الموحي بـ «النقل»، وأن الرواية في أمور الدين لا تكفي، وحدها، ولا تغني أبداً عن التعلّم والفقه والدراية، وأن «المسلم» العاقل التقي عليه أن يقرأ، في خشوع، كتاب الله المنزّل على رسوله (ﷺ)، وأن يقرأ ـ في خشوع مماثل ـ كتاب الله المثبوت في الكون، آيات بيّنات تدل على القدرة والرحمة والعلم واللطف والوحدانية. إن على المسلمين المعاصرين أن يودعوا ـ إلى غير رجعة ـ منهج الخرافة في فهم الدين ونصوصه ومنهج تعطيل العقول، التي بغيرها لا تفهم النصوص، وأن يعلموا ـ علم اليقين ـ أن تكاليف الشريعة ليست عقوبات يفرضها الله على المكلفين، فهو سبحانه غني عن العالمين، والنصوص ليست إلا شواهد وعلامات على تحقيق مقاصد الشريعة، وإن كارثة ترك الاجتهاد والنظر ينبغي أن تنزاح عن كاهل هذه الأمة حتى تستطيع عمل شيء، أي شيء لإنهاء الجمود القاتل، والخروج من سباتها الحضاري الطويل.

ودعونا نذكّر هؤلاء الخائفين من العقل وسلطانه، والمشفقين أن تتطاول العقول على النصوص، دعونا نذكّرهم بأن الله تعالى هو المتكفل بحفظ تلك النصوص، وأن الفقهاء وأهل العلم كانوا ـ ولا يزالون ـ ورثة الأنبياء في المحافظة على تلك النصوص، ولكن الأزمة الحقيقية في ثقافتنا السائدة، وفي خطابنا الديني

المعاصر، أن العقل قد أنزل عن عرشه، وأن قضية العلم قد تراجعت مكانتها في عقول كثير من المتدينين. . ، وأنه إذا كانت آفة الدنيا من حولنا أن بعض الناس قد تصوروا أن العقل يستطيع ـ بغير النقل وهداية الوحي ـ أن يهدي إلى الرشد، فإن آفتنا ـ نحن أكثر العرب والمسلمين ـ أننا عطّلنا العقول، وركنت عامتنا وخاصتنا إلى المنقول، فتوقف كثيرون عن إعمال العقول، وتوقف بعضهم عن السعي وإحسان العمل، واختلط التوكل بالتواكل، وامتزجت القناعة بالخمول، كما اختلطت العفّة بالعجز، فتقدم الناس وتأخرنا، وتحركت الدنيا وتجمدنا، ولا خير اليوم في خطاب ديني لا يتصدّى لهذه الثغرة، ولا يعالج هذا الخلل.

سادساً: مداومة الحديث عن الماضي والذهول عن الحاضر والخوف من المستقبل

إن استقراءً سريعاً للخطاب الديني السائد عندنا يكشف، على الفور، عن ظاهرة شديدة الغرابة تتمثل في أن الجانب الأكبر، والوحيد أحياناً، في هذا الخطاب يتصل بالماضي، ويكاد أن يقف بالسامعين والمشاهدين عند عصر النبوة وعصر الصحابة وقليل من التابعين، حتى صار الإسلام في تصور العامة هو تاريخ هذه الحقبة وحدها، وسيرة الخلفاء الأربعة الراشدين، وقد يضاف إليهم الخليفة الأموي العادل عمر بن عبد العزيز. وتلك آفة بالغة الخطورة على جيلنا كله؛ فقد التوت أعناق هذا الجيل وهو مشدود أبداً إلى الوراء، منكفئ على الماضي، مشغول بالذات. وحجتهم الحاضرة، ولا غَنَاء فيها أن من يقطع صلته بماضيه لا رجاء له في مستقبله، وتلك حجة داحضة، أو هي كلمة حق يراد بها باطل، فإن أحداً من العقلاء الأتقياء لا يقول بقطع الصلة بالماضي ولا يتصور ـ في حقّه ـ أن يعرض عن جملة التراث، أو أن يُهوِّن من قدسية النصوص التي نزل بها الوحي على رسول الله (ﷺ)، أو أن يغضّ من فضل صحابة رسول الله (ﷺ)، الذين عاشوا معه، وتلقوا منه الحكمة، وتأسوا بسيرته، وكانوا همزة الوصل بين عصره ومن جاء بعدهم.

ولكن يبقى أن نذكر أمرين:

أولهما: أن الماضى ـ بكل ما فيه ـ ليس من صنعنا نحن، وأمجاده ماض نعتز به، ولكن لا فضل لنا فيه. . ، ثم إن الماضي، على امتداده، ساحة هائلة اجتمع فيها الحق والباطل، والهدى والضلال، وتصارع فيها العدل مع الظلم، والإسلام مع الكفر والنفاق. . ، ومن ثم فليس كل قديم نافعاً. . ، وليس كل ما مضى خيراً نجترّه ونلتزم به واهمين.

ثانيهما: أن الاستغراق في الماضي يشغل عن معالجة «الحاضر»، واستشراف المستقبل، والإعداد له، والاحتفال بأمره. ولست أدري كيف استطاع بعض الخطباء والمتحدثين والمفتين أن يذهلوا عن السرعة الهائلة التي تتحرك بها العلوم والمعارف الإنسانية بأشكالها وصورها التي لم تكن تخطر على بال الأقدمين، وكيف يستطيع هؤلاء أن يعزلوا عقولهم ووجدانهم، ومعهم عقول المخاطبين والسامعين، عن الإيقاع السريع لحركة الحياة من حولهم!

لقد آن الأوان لتكون النغمة الغالبة على الخطاب الديني المعاصر دعوة إلى الجيل كله، يرفع بها أصابعه عن آذانه، ويزيل غشاوة الرتابة والجمود عن عيونه، ويشحذ الهمّة لعمل كبير، وجهاد طويل بخطو سريع يمد به أبصاره إلى المستقبل، ويرتحل ـ ولو قليلاً ـ عن الماضي الذي حصر نفسه فيه، ووقع في أسره، وهو يظن أنه يتقرّب ـ بهذا كلّه ـ إلى الله تعالى.

سابعاً: علاقة المسلمين بالغير

هذه القضية بالغة الأهمية، وعلى فهمها الصحيح يتوقف مستقبل العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع الإسلامي الواحد، ومستقبل العلاقات بين المسلمين وغيرهم من شعوب الأرض. ومن المؤسف أن بعض نماذج الخطاب الإسلامي المعاصر تقع في أخطاء فادحة وهي تصف هذه العلاقة لـ «جماهير المسلمين». ويتمثل الخطأ الأكبر في إقامة سور نفسي واجتماعي يحاجز بين المسلمين وسائر الناس، وإقامة سور آخر يحاجز بين المسلمين بعضهم البعض داخل المجتمع الواحد. فتكون عاقبة ذلك «محاصرة» المسلمين داخل حوزات مغلقة، تحول دون تواصلهم مع غيرهم، وتتركهم في عزلة تضرّ بهم وبالناس جميعاً، وتمنح شرعية كاذبة للدعاوى التي تملأ الدنيا من حولنا، هذه الأيام، زاعمة أن الإسلام يضع أتباعه في حالة «جهاد ديني مقدس» متواصل الحلقات ضد من لا يدين بدينهم، ولا يرى رأيهم، وأنهم سيظلون ـ لذلك ـ غرباء عن مسيرة الإنسانية المعاصرة، وستظل الفجوة قائمة وواسعة بينهم وبين سائر الشعوب بسبب اعتناقهم لفكرة «الجهاد» وتفسيرها تفسيراً يتسع يوماً بعد يوم، وبسبب إصرارهم على أنهم مختلفون تماماً عن سائر الشعوب، وأن عقيدتهم وثقافتهم لا تفسحان مكاناً للاختلاف، ولا تحرصان على التعايش مع «الآخرين» في ظلال من المساواة والاعتراف المتبادل، والحوار الذي لا يحول دونه وجود الخلاف.

والحق أن قضية «العلاقة بالآخر» تقع في نطاقين متميزين: **أولهما** النطاق الداخلي، أي خلاف المسلمين بعضهم مع بعض، **والآخر**: علاقة المسلمين بغيرهم ممّن لا يدينون بالإسلام، وينتسبون إلى عقائد وثقافات أخرى.

فأما **الأمر الأول**: فيقتضي ملاحظة أن الفرد المسلم ليس وصيّاً على الفرد المسلم الآخر، وأن اختلاف الأفكار والمواقف العملية بين أفراد المسلمين، وتحت مظلة الدين الواحد الذي يدينون به، أمر وارد تماماً، وهو ـ في النهاية ـ نافع لمجموع الأمة. . ، ولا يجوز أن تضيق به الصدور، أو أن يكون سبيلاً إلى التفرقة والقطيعة وتبادل الاتهام، كما أنه لا يقتضي ـ أبداً ـ أن يكون أحد أطرافه مؤمناً، والآخر فاسقاً ومارقاً؛ إذ الصواب والخطأ في الاجتهاد غير الاستقامة والخطيئة. والقرآن يذكّرنا ـ وقلّما نتذكّر ـ بأن وحدة الأمة لا تحول دون وقوع الخلاف بين أفرادها، بل يظل المؤمنون ـ رغم خلافهم ـ «كالبنيان يشدّ بعضه بعضاً». وحتى إذا استفحل أمر الخلاف ووصل إلى حد الاقتتال المنهى عنه، فإن الفريقين المختلفين يظلان «إخوة» ويظلان «مؤمنين». **﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾**(٢٨)، لذلك نلحّ في الرجاء على المشتغلين بالخطاب الإسلامي أن يراجعوا أنفسهم، وأن يعيدوا التأمل في آيات الكتاب الكريم وسنة النبي (ﷺ)، ليعرفوا ـ من جديد ـ كيف اعتبر الإسلام التنوع وتعدد الآراء واختلاف الثقافات نعمة تستوجب شكرها بـ «التعارف» الذي يشير إليه قوله تعالى: **﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾**(٢٩) ثم ليقفزوا ـ بعد ذلك ـ قروناً من الزمان ليسمعوا الإمام أبا حنيفة، وهو يقول: «علمنا هذا رأي وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاءنا بخير منه قبلناه»، ثم ليسمعوا الإمام الشافعي وهو يقول: «رأينا صواب يحتمل الخطأ ورأى غيرنا خطأ يحتمل الصواب»، وليذكروا بعد ذلك أن الصحابة وهم حواريو النبيّ (ﷺ) الذين لازموه وأخذوا منه الدين والعلم والعمل، قد اختلفوا في أمور عديدة، وأن التابعين من بعدهم كانت بينهم خلافات في الرأي أكثر من اختلافات الصحابة، وأن الأئمة أصحاب المدارس الفقهية الكبرى في تاريخ التشريع الإسلامي كانت لهم أصولهم الفقهية، واجتهاداتهم الخاصة بهم في فروع الفقه وفيما انتهوا إليه من رأي، فما ذكر أحد

(٢٨) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ٩.

(٢٩) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

منهم أحداً بسوء، فضلاً عن أن يتهمه في خلق أو دين. إن هذا السجل المشرف أثر من آثار البصر الدقيق بالأصول الاعتقادية الكبرى للإسلام، وثمرة من ثمرات الإيمان بأن الحكمة ليست حكراً على أحد، وإنما هي موزعة بين الأفراد، مبثوثة فيهم جميعاً، وأن على طالبها أن يبحث عنها عند الآخرين ولو كان هؤلاء الآخرون غير داخلين في الإسلام بحدوده الجغرافية أو التاريخية.

أما غير المسلمين، وهو **الأمر الثاني**، فقد علّمنا القرآن الكريم أن نجادلهم بالتي هي أحسن ﴿**فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ**﴾[٣٠]، كما بيّن لنا أن العدل معهم، والبرّ بهم (والبر تقديم ما يجاوز حد العدل) هو أقوم السبيلين. ﴿**لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾[٣١].

وحين يتصل الأمر باختلاف العقائد الدينية، فإن القاعدة الذهبية الكبرى التي لا يتصور ورود النسخ عليها أو تبديلها هي قوله تعالى: ﴿**لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾[٣٢]، وهي قاعدة بيَّن القرآن مظهرها العملي بقوله تعالى على لسان المؤمنين: ﴿**قُلْ لا تُسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلا نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ**﴾[٣٣]. كما تردد صداها في آيات أخرى عديدة: يقول تعالى لنبيه: ﴿**أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾[٣٤]، ويقول له: ﴿**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ. لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ**﴾[٣٥].

ويبدو أن الإحساس المرير بالتراجع السياسي والاقتصادي والعسكري للشعوب الإسلامية المعاصرة قد دفع كثيراً من الدعاة إلى التورط في تحريض المسلمين على مخاصمة الدنيا كلها، والدخول مع الناس «الآخرين» في معركة مواجهة ورغبة في الاستبعاد والإقصاء. ولا زلت أذكر ـ في دهشة يمازجها الأسف الشديد ـ خطيباً أدّيت خلفه صلاة الجمعة منذ عشرين سنة، ختم خطبته بدعاء على «الكافرين» أن يحصيهم الله تعالى عدداً، وأن يهلكهم بدداً، ويجعلهم وأموالهم غنائم للمسلمين، ثم بدا له أن يفصل اللعنة التي صبّها عليهم مستعرضاً علمه بأسماء بعض البلاد، فأخذ يذكرهم بجنسياتهم وأقطارهم، حتى لم يترك بلداً

---

(٣٠) المصدر نفسه، «سورة فصّلت،» الآية ٣٤.

(٣١) المصدر نفسه، «سورة الممتحنة،» الآية ٨.

(٣٢) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(٣٣) المصدر نفسه، «سورة سبأ،» الآية ٢٥.

(٣٤) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ٩٩.

(٣٥) المصدر نفسه، «سورة الغاشية،» الآيتان ٢١ ـ ٢٢.

من البلاد الأوروبية إلا وقد أدخله باسمه في «لعنته» العامة التي ختم بها خطبته.

إن هذا كلّه انحراف صارخ عن جادة الإسلام الصحيح، ومخالفة واضحة لسنّة رسول الله (ﷺ) وسيرته وأدبه في الدعوة إلى الله. يشهد بهذا ما تعلّمناه من أن بعض أصحابه سألوه أن يدعو على المشركين فرفض قائلاً: «إني لم أبعث لعّاناً، وإنما بُعثتُ رحمة». وبعد هذا كله، فقد تغير الزمان، وتبدلت أوضاع الدنيا كلها، ولم يعد المسلمون «منحازين» وحدهم في بلد واحد، ولم يعد غير المسلمين.. هم الآخرون «منحازين» في أقطار لا يدخلها أو يقيم فيها المسلمون.. وسقطت بهذا التطور الكبير ترتيبات وصياغات صنعها الفقهاء في عصر غير العصر، وملابسات غير ما يحيط بنا اليوم من ملابسات..، فلم يعد لتقسيم الدنيا إلى دار حرب ودار إسلام ذات المعنى الذي كان له. ولسنا اليوم ولا قبل اليوم ـ نحن المسلمين ـ في حالة قتال دائم مع غير المسلمين، وإنما نحن صرنا جميعاً وإياهم شركاء في مسيرة واحدة، نتبادل ثمرات الخبرة والتجربة، ونوظّف تنوّعنا في العقائد والثقافات لما ينفع الناس، متعاونين فيما اتفقنا عليه، ويعذر بعضنا بعضاً فيما اختلفنا فيه، ملتزمين، كلٌ في ناديه، بثوابت ما يؤمن به، وليت فقهاءنا وأهل الاجتهاد فينا يقدمون للأمّة صياغات جديدة تشرح العلاقات الجديدة بين المسلمين وغير المسلمين، بما يستحق أن نسميه «فقه التعايش والاتصال» بديلاً من فقه «العزلة والانفصال»[٣٦]...

وبعد.. فهذه وقفة ـ على طولها ـ سريعة مع الخطاب الديني المعاصر، نؤكد بعدها، من جديد، أننا لسنا غافلين عن جهود صادقة تبذل هنا أو هناك لترشيد هذا الخطاب، ولكن الحقيقة التي لا نحب لأحد أن يكابر فيها دفاعاً عن نفسه، أو اعتذاراً عن تقصيره، أو مجاملة لصاحب سلطان، هي أن هذا الخطاب الديني يحتاج إلى ثورة حقيقية عمادها الأكبر مزيد من العلم والفقه، ومزيد من التوجه لفهم علل الأحكام ومقاصدها الكبرى، ومزيد من معرفة الواقع المعقّد الذي يحيط بنا وبسائر الناس من أهل هذا الزمان. وبغير جهد علمي صادق يبذل على طريق هذه الثورة، فإن الحديث عن صحوة إسلامية، أو مشروع إسلامي للنهضة لن يكون إلا فرقعة لفظية، وكلاماً مرسلاً لا غناء فيه، ولغواً لا يصح به دين ولا تصلح به حياة.

---

(٣٦) القرضاوي، **تيسير الفقه للمسلم المعاصر في ضوء القرآن والسنة: ١ ـ نحو فقه ميسّر معاصر ـ في أصول الفكر الميسّر - فقه العلم**، ص ٢٦.

خاتمة

وبعد. . . فقد جرت صياغة هذه الدراسة عن «الخطاب الديني المعاصر» في إطار لم أحدده ـ في الحقيقة لنفسي ـ وإنما حددته حدّة الاستقطاب القائم منذ سنوات عديدة بين «التيار الإسلامي» بروافده العديدة، التي تتفاوت في تصورها لـ «محورية قضية تطبيق الشريعة»، والتيارات التي تشاركها الحياة في إطار «السياق المجتمعي» السائد بين الشعوب العربية والمسلمة، وسائر التيارات الفكرية والتوجهات السياسية لقوى أخرى ليبرالية أو علمانية أو داعية ـ في إلحاح ـ إلى إقامة دولة مدنية. وكان رأيي ـ ولا يزال ـ أن هناك مبالغة هائلة في تصور «هذا الاستقطاب» وفي طرح القضية كما لو كانت مستعصية على الحل، وأن تساؤلاً لا بدّ أن يثور حول بواعث الذين حرصوا فجأة على طرح هذا الاستقطاب كما لو كان التحدي الأكبر، ويكاد يكون الوحيد الذي يواجه مصر والعالمين العربي والإسلامي بعد نجاح ما سُمّي بالربيع العربي، وما أسفر عنه هذا النجاح من وصول بعض التيارات ذات التوجه الإسلامي أو ما يصفه أصحابه وخصومهم على السواء بأنه يسعى إلى قيام أنظمة ذات مرجعية إسلامية، ومفترضين أن هذه المرجعية الإسلامية لا بد أن تشكل قيداً ثقيلاً على حقوق وحريات الأقليات غير المسلمة في دول العالمين العربي والإسلامي. والقضية ـ في تقديري ـ محسومة منذ سنوات ومجمل الوضع الثقافي والتشريعي في مصر يؤكد هذه الحقيقة. . . فقد عدّلت كثير من التشريعات تعديلاً يجعلها متوافقة مع الشريعة الإسلامية، وجاء نص المادة الثانية من دستور ١٩٧١ متضمّناً توكيد الانتماء العقائدي والثقافي والسياسي لمصر لما يُسمّى «التوجه الإسلامي»، وبقيت ـ مع ذلك ـ بقايا لا يجوز التهوين منها تخلّ بالمساواة بين مسلمي مصر وأقلياتها الدينية. لهذا لم أر من جانبي ما يدعوني إلى تجاهل هذه الحقائق، وأنا مع ملايين المصريين حريص كل الحرص على انطلاق الثورة بعد تمامها واجتياز مراحلها الأولى.

وفي تقديري أن هذه المبالغة في تصوير «قضية الشريعة الإسلامية» تصدر عن أحد موقفين ـ هما في رأيي موقفان خاطئان: **أولهما**: يصدر عن تصور خاطئ لعملية «تطبيق الشريعة»، **والثاني**: يصدر عن قصد خاطئ كذلك يمارس أصحابه نوعاً من الإقصاء الثقافي المتعمد لاستئصال كل توجه ديني عن طريق رفع شعارات تتجاهل القضايا الحقيقية التي تواجه مجتمعنا في هذه الأيام الفارقة في مستقبلنا.

من أجل هذا رأينا، من المناسب تماماً ألاّ نتجاهل موضوع «الخطاب الديني»، انتباهاً إلى الأهمية القصوى لترشيده، وإيجاد نوع من التوافق حوله.

تعقيب

(١)

حسن حنفي(*)

١ ـ البحث بعنوان «مداخل إلى إصلاح الخطاب الديني المعاصر» على العموم، ومن دون تخصيص يحدد علاقتها بموضوع الندوة «الدين والدولة في الوطن العربي». فهو بحث عام يقدم في أي مناسبة ولا علاقة له بالدين والدولة. ويبدو أنه كتب في مناسبة أخرى، أو كتب كي يغطي كل المناسبات. لكنه مقبول لا محالة من أستاذ بارز في القانون ومفكر مجدد مشهود له في الفكر الإسلامي. وهو يتعرض لموضوع التدين والخصوصية والهوية في الفكر الإسلامي.

٢ ـ وقد شهد الفكر الإسلامي انحرافات سبعة:

أ ـ الترهيب والتخويف.

ب ـ الميل إلى التشديد على النفس.

ج ـ الغفلة عن مقاصد الشريعة والوقوف عند ظاهر النصوص وحروفها.

د ـ الغفلة عن ترتيب الأولويات ومراتب الواجبات الدينية.

هـ ـ الغفلة عن دور العقل وأهمية العلم في بناء التصور الإسلامي.

و ـ مداومة الحديث عن الماضي، والذهول عن الحاضر، والخوف من المستقبل.

ز ـ علاقة المسلمين بالغير.

(*) أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة.

هذه انحرافات صحيحة يتسم بها فكر الدعاة والوعاظ، الذي لا يُعدّ النموذج الأفضل في الفكر الإسلامي. لكنها لا توجد في الفكر الإصلاحي الذي ينتسب الكاتب إليه.

٣ ـ يعتمد الكاتب على القرآن لدحض كل انحراف كما يفعل المشايخ، وعلى كاتب آخر مشهود له بطول الباع في الفكر الإصلاحي وهو د. يوسف القرضاوي[١]. لكنه لا يحلل هذه الانحرافات السبعة، ولا يبيّن مصادرها الثقافية والاجتماعية والتاريخية، وكيفية القضاء عليها من دون استعمال أسلوب الوعظ والإرشاد اعتماداً على القرآن وحده.

٤ ـ فقدنا فرصة عظيمة كي نستمع من العالم الجليل إلى كيفية نشأة المشكلة في الثقافة الغربية، وكيف انتقلت إلينا عن طريق ظاهرة «التغريب»، على الرغم من اختلاف مفهوم الدين في الغرب، وبخاصة المسيحية، ومفهومه في الإسلام، والدين والكهنوت في المسيحية، والدين والحياة في الإسلام. لا فرق بين دين ودنيا.

٥ ـ كنّا نودّ أن نستمع من العالم الجليل عن نشأة المشكلة في العالم الإسلامي، بعد سقوط دولة الخلافة، وصعود العلمانية بوصفها الحل الأوحد لمشاكل الدنيا، وعدم استطاعة الفكر الإصلاحي تحقيق أهداف الفكر العلماني في التحديث مقابل الحفاظ على الهوية التاريخية الإسلامية للأمّة.

٦ ـ كنا نريد أن نعرف من العالم الجليل أثر التغريب في النخبة المثقفة لدينا التي تروج للنموذج الغربي، وهو ما يجعل التيار السلفي يتمسك بالنموذج العثماني القديم وبدولة الخلافة؛ فيزداد الاستقطاب، ويتحول الأمر إلى صراع على السلطة بين حزبين، كل منهما يعتبر نفسه الفرقة الناجية.

٧ ـ الإسلام نظام أخلاقي واجتماعي وسياسي وقانوني للأمّة، لا يفرّق بين الدين والدنيا. وهو يضع الخطوط العامة ويترك التفصيلات لاجتهادات كل عصر. يضع مبدأ الشورى كنظام سياسي، ويترك لكل عصر أن يحدد كيف تكون أنماط هذه الشورى وآلياتها. ويضع مبدأ العدالة الاجتماعية كنظام اجتماعي ويترك لكل عصر تحديد كيفية تحقيق هذا المبدأ، بحيث يتحقق أكبر قدر ممكن من المساواة بين

---

(١) يشير في هامش واحد إلى أحد كتبه مرّتين، وهو **تيسير الفقه للمسلم المعاصر في ضوء القرآن والسنة، ١ ـ نحو فقه ميسر معاصر ـ في أصول الفكر الميسر ـ فقه العلم** (القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٤).

الأغنياء والفقراء. ويضع نظاماً قانونياً ليس الهدف منه العقوبات بل إعطاء الحقوق مع أداء الواجبات. فالعقوبات لها شروط وموانع، والجرائم لها أسباب. فالجوع مانع في تطبيق حد السرقة.

٨ ـ المطلوب هو الاجتهاد من الفريقين المتخاصمين، بهدف تحديث فهم الإسلام عند الإسلاميين وتحويل العلمانيين من تقليد النموذج الغربي إلى إبداع نموذج جديد يتجاوز تقليد القدماء وتقليد المحدثين.

كنا نودّ من العالم الجليل أن يدخل في موضوع الدين والدولة، وأن يحلل أسباب بروزه والاستقطاب فيه بدلاً من الاكتفاء ببحث عام عن إصلاح الفكر الديني يقدم في كلّ المناسبات.

تعقيب

(٢)

علي فياض(*)

ما أود استحضاره من أفكار في التعليق على بحث د. أحمد كمال أبو المجد حول «مداخل إلى إصلاح الخطاب الديني»، لا يندرج في إطار النقد أو الاختلاف مع ما ورد في البحث، إنما يندرج في إطار الإضافة والاستكمال، إذ إنني على توافق مع ما أورده د. أبو المجد من أفكار، ولا سيما ما يتصل بالمظاهر السبعة في الانحراف عن المنهج الصحيح في فهم الإسلام وتصوُّر عقيدته.

ما يقصده أبو المجد بالخطاب الديني ليس النص الديني إنما تفسيره، «وهو خطاب الدعاة والوعاظ والخطباء والمفتين والباحثين حين يقدم إلى جمهور الناس على أنه يقوّم الوصف السَليم، والفهم الصحيح للإسلام، في عقيدته، ونظامه الأخلاقي، وآدابه وشريعته»، وهو الخطاب الذي له وفق هذا التعريف «دور أساسي في تكوين العقل المسلم والوجدان المسلم، ومنه يتلقى عامة الناس تصورهم للإسلام وللعالم في ظله».

ويرى أبو المجد «أن التدين حين يرتبط بأصوله الاعتقادية والسلوكية وحين يفهم فهماً سليماً. . . يؤدي في نهاية الأمر، إلى الارتفاع بمستوى العلاقات الإنسانية بين أفراد الجماعة، وبين الجماعات المختلفة داخل النظام الدولي، وهذا الارتفاع هو الذي ييسّر التعاون، ويوظف التنوع الإنساني، ويعين على احترام

(*) نائب في البرلمان اللبناني، وأستاذ في الجامعة اللبنانية.

حقوق الأفراد والجماعات، ويفتح الباب أمام السلام الاجتماعي، والسلام الدولي».

على الرغم من أن هذا التعريف إنما يتجاوز الخطاب الديني في بعده الاعتقادي إلى مستويات أخرى من الخطاب، وبخاصة ما يتصل بالخطاب الديني السياسي، فإن أبو المجد يحصر معالجته في مستوى واحد وهو الخطاب الديني الاعتقادي.

لذا سأسعى، في حدود هذا التعقيب على بحث الأستاذ الجليل أحمد كمال أبو المجد، إلى تسجيل ملاحظة أولى في المنهج، وملاحظتين أخريين لاستكمال الظواهر السبعة التي أوردها في بحثه، مستنداً في ذلك إلى المنهجية ذاتها التي اعتمدها أبو المجد، ووصولاً إلى تقديم إضافة، أحسب أن نص الكاتب أغفلها تماماً، وهي تتصل بالمدخل السياسي لإصلاح الخطاب الديني.

أولاً: لا بد لي في البدء من ملاحظة إبداء في المنهج، فهل يصح اختصار البحث في «مداخل إصلاح الخطاب الديني» على ما يتصل بالخطاب نفسه، أي تصحيح الخطاب في فهمه للنص وتضمينه مفاهيم وأفكاراً معينة وتخليصه من شوائب وأخطاء وعيوب؟ وما دام البحث هو في «مداخل إصلاح الخطاب الديني» وليس في إصلاح الخطاب فحسب، فإن للمداخل مستويات مختلفة لا يجوز إغفالها. فإذا سلمنا بأن للخطاب دوره في إصلاح الواقع، فأين هو دور الواقع في إصلاح الخطاب. إن جدل الأفكار والوقائع مسألة لا يمكن نكرانها، ومن غير إطالة في خوض دقائق العلاقة المعقدة بين الفكر والواقع، هو موضوع لا ينال، في العادة، الاهتمام الكافي من جانب مناهج التفكير لدى الإسلاميين. وبالتالي، فإن التحولات التي يشهدها الواقع وتتحرك في إطاره الحركات الإسلامية، والتي يعيشها راهناً المفكرون الإسلاميون، هي أحد مداخل إصلاح الخطاب التي ستؤدي دوراً حاسماً في نقل الخطاب إلى مستويات متقدمة. وحيث إن اللحظة هي لحظة هذا الحراك العربي بتحولاته التاريخية المثيرة، فإن ما نشهده من تحول حركات إسلامية من حركات دعوية إلى حركات سياسية، ومن تحول حركات سياسية معارضة إلى حركات تمسك بزمام السلطة، سيُفضي على الأرجح إلى إنتاج بيئة مؤاتية لتطوير الخطاب الديني وإصلاحه، ويكون بمنزلة ولادة العامل الموضوعي لتطوير هذا الخطاب وإصلاحه.

إن من شأن الاشتباك بالواقع والتفاعل مع تعقيداته، بكل ما فيه من تنوع

وتحديات وعوائق، وتبوؤ المراكز التي تُعنى بمصالح الناس والخروج من عقدة الاضطهاد والملاحقة الأمنية، أن يكون دافعاً مسرّعاً لمراجعات عميقة للخطاب الديني باتجاه المزيد من الانفتاح والواقعية والعقلنة.

ثانياً: ثمة ملاحظتان مكمِّلتان يمكن للظواهر السبعة التي حددها أبو المجد في معالجة اعوجاج الخطاب الديني:

١ ـ التشديد على كرامة الإنسان ﴿**ولقد كرَّمنا بني آدم**﴾[١]، وأزعم أن هذا المفهوم يجب أن يدرج في بداية التصحيحات السبعة التي عالجها أبو المجد لما لها من تأثير في مجمل البنود الأخرى. فالكرامة هي للإنسان وللآدمية من دون تمييز، وبفعل الإرادة الإلهية، وهي لا تختص بجماعة المؤمنين أو المسلمين، فكيف إذا ذهب الخطاب الديني والممارسات الدينية إلى تخصيصها بمذهب أو فئة. والكرامة الإنسانية هي حقيقة وجودية ناجزة، تعطلها أو تُسيء إليها إرادات البشر وتصوراتهم وممارساتهم. وإن في ذلك مناقضة لطبيعة الأشياء ولحقيقة الوجود الإنساني.

٢ ـ الملاحظة الثانية هي استكمال للأولى وتُنتزع منها مفهومياً، حيث يدأب الخطاب الديني على حثّ الإنسان على خدمة الدين، وهذا صحيح، لكن أليس الدين أيضاً في خدمة الإنسان؟! لقد قارب أبو المجد هذا الموضوع من دون أن يعالجه، حين ركّز على فقه المصالح والمقاصد مستشهداً بالشاطبي في **الموافقات**، بيد أن ذلك لا يبدو واضحاً ولا محدداً.

إن الحركات الإسلامية، في الأعم الأغلب، لا تقتصر في حثّها للإنسان على خدمة الدين، إنما تدعوه إلى خدمة الأطر الحزبية نفسها التي تحلُّ محل الدين ومحل المجتمع لتتحول إلى قضية بذاتها. إن الخطاب الديني في أغلب اتجاهاته إنما يخاطب الإنسان، بوصفه مخلوقاً عقائدياً يحيا بالعقيدة وحدها، متناسياً حاجاته ونوازعه وضرورات عيشه الكريم.

ثمة حاجة أكيدة إلى إعادة الاعتبار لقيمة الإنسان في خطابنا الديني وفي الفكر السياسي الإسلامي، وضخ هذا الخطاب بمضمون إنساني راسخ ينظر إلى خدمة الإنسان وموقعه وكرامته كمقصد أساسي من مقاصد هذا الخطاب. ولا شك في أن ذلك يمثل أحد مداخل إصلاح الخطاب الديني الأساسية.

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة الإسراء،» الآية ٧٠.

ثالثاً: الإضافة في المدخل السياسي إلى إصلاح الخطاب الديني، ثمة ضرورة ماسَّة إلى إصلاح الخطاب الديني وتطويره في مستواه السياسي، الذي يعبَّر عنه بالخطاب الإسلامي السياسي. وهو في واقع الحال قد دخل لُجَّة الإصلاح والتطوير منذ زمن، وما زالت المحاولة في هذا الاتجاه تمتلك راهنية مضاعفة، ولا سيَّما في ضوء التحولات العربية وما انطوت عليه من صعود للحركات الإسلامية. فالحاجة لم تنتف بعد، على الرغم من المعالجات الغزيرة التي صدرت عن مفكرين وباحثين وقادة إسلاميين، من أجل تحويل الخطاب السياسي الديني من خطاب سلطة إلى خطاب دولة، ومن خطاب قيمي كلياني عام إلى خطاب رؤيوي وبرنامجي وأداتي. ولا أقصد بهذه النقلة القطيعة والمغادرة إنما الإنضاج والتطوير والإضافة.

إن ما يُقصد بخطاب السلطة، هو اقتصاره على طبيعة الحكم ومشروعيته ونصاب انبنائه، أكان خلافة أو حاكمية أو جمهورية، والتنظير لمصادر الشرعية فيه، أكانت دينية أم شعبية. أما خطاب الدولة فهو خطاب إدارة مصالح الناس والمؤسسات التي تقوم عليها الدولة ودور الدولة ووظيفتها، وعلاقة مكوناتها بعضها ببعض، وتكييف البنية المؤسسية شكلاً ومضموناً بما ينسجم مع مقاصد المشروع الإسلامي.

أما المقصود بالخطاب القيمي الكلياني، فهو اقتصار الخطاب على المقاصد والأهداف وغلبة الطابع الأخلاقي عليه وانصرافه، بالأساس، إلى تحديد ما يجوز وما لا يجوز، بحيث إن الحاجة ماسّة إلى إضافة تتصل بتحديد الأطر القانونية والإجرائية وابتكار البرامج التنموية والاجتماعية والاقتصادية، التي من شأنها تحقيق الأهداف وترجمة القيم المشار إليها.

إضافة إلى كل ذلك، ثمة حاجة إلى نقل الخطاب السياسي الديني من كونه، كما في حالات غالبة، خطاباً أحادي القضية والتركيب إلى كونه خطابَ القضايا المتعددة التي تستجيب لتحديات «المسألة الإسلامية المعاصرة»، بما هي قضية تحرير وتغيير في آن معاً. فلا تختزل ببعد دون آخر. فلا يجوز، من وجهة نظري، أن يكون التغيير مدعاة إلى تهميش التحرير، أي ما يتصل بالمسألة السيادية والاستقلالية للأمّة، ومواجهة التحديات والمخاطر الخارجية إن كانت احتلالاً أم تدخلاً أم هيمنة.

المناقشات

١ ـ عبد الصمد بلكبير

لدي ثلاث ملاحظات:

أ ـ ما هو الدين أولاً: إنه بحسب الرسول الكريم **الفطرة**، أي ما أصبح به الإنسان إنساناً لا حيواناً. وهذا يعود إلى نحو ستّة ملايين عام. إنه تاريخ البشر أو بني آدم، في حين أن تاريخ الدولة، وبالتالي السياسة والأيديولوجيا، لا يتجاوز بحال الستة آلاف عام. فلا مقارنة إلا حيث الاتصال أو اللقاء أو حتى التطابق.

وإذا كانت إدارة الدولة تستهدف غايات الدين نفسها فلا مشكلة حينئذ، بل يكون هناك تعاون وتضامن، بل تطابق أحياناً، بينهما. لكن المشكلة تبدأ حين تبدأ السياسة والأيديولوجيا والدولة في الانحراف والفساد. حينها يعمل المجتمع وتعمل نخبته على إبعاد الدين من الدولة، وعلى تحريره، وعلى إرجاعه إلى أصحابه، أي المجتمع. وهذا هو المعنى التاريخي لمفهوم الإصلاح الديني، أي إرجاع الدين إلى أهله، أي إلى فطريته.

الأمر يهم علاقة الدين بالحركات السياسية المناضلة أو المعارضة أيضاً؛ فعندما تكون أهداف الحركات السياسية مطابقة لأهداف الدين فهما يتطابقان ويتعاونان. . . وهذه كانت وما زالت حالات الحركات الوطنية العربية جميعاً.

ب ـ إصلاح الدين وتجديده هو عمل شبه يومي من جانب الناس أيضاً؛ فالمجتمع لا يحتاج إلى النخبة ولا ينتظرها لفعل ذلك. المطلوب من النخبة إذاً الارتباط بشعوبها والإصغاء إليها ومتابعة مطالبها وحياتها والعمل على الملاءمة بين

ضرورات حياتها والنص، وهذا هو بالضبط طبيعة وحقيقة الاجتهاد والإصلاح والتجديد الديني.

ج ـ كما تعرّض الدين في الماضي للكثير من محاولات التحريف والتشويه المدبرَين والمقصودَين فكذلك هو اليوم. ففي الماضي كان هناك ما يعرف بظاهرة الإسرائيليات، واليوم هناك جهود لتمسيح الإسلام (القرضاوي مثلاً) أو حتى تهويده وصهينته.

أتوقف هنا خصوصاً عند دور، بل أدوار، برنارد لويس المنظر الأهم لليمين المحافظ الأمريكي. لنتذكر أن أطروحته الأساسية منذ أربعينيات القرن الماضي كانت حول القرامطة. لقد استفاد وعمل على التنقيب عن جذور فوضوية وأخرى شعبوية ـ قبلية وأيضاً عدمية... إلخ في تاريخ الإسلام، وعمل مع فريقه على إعادة ضخّها وتسويقها ونشرها وسط الضحايا من الفرق الإسلامية والحركات المعاصرة على أنها الإسلام. لذلك علينا أن نتنبّه ونواجه ونقاوم ونصلح.

٢ ـ أنطوان مسرّة

أطرح مسألة واقعية ومؤلمة في المجتمعات العربية تتعلق بالخطاب الديني، وبخاصة خطبة الجمعة. يوجد نقاش دائم في المجتمعات العربية حول خطبة الجمعة من الناحية التنظيمية. درست الموضوع ميدانياً في مصر والأردن ولبنان. يظهر في مصر حوادث عنف بعد خطبة الجمعة في بعض المساجد. وإذا كانت الجوامع تخضع لإشراف قبل وزارة الأوقاف، فإن المساجد تمتد عشوائياً، ويؤمُّها خطباء أميّون، أو شبه أميين، فيلقون خطباً صاخبة أمام مجموعة من الأميين! ويخرج الناس من المسجد إلى الشارع وتحدث أعمال عنف. خلال سنة حدثت أكثر من ٨٠ حادثة عنف في مصر بعد الخروج من المساجد أو الجوامع! وفي الأردن يوجد تنسيق مع جانب وزارة الأوقاف. أما في لبنان فقد تدخلت دار الفتوى أحياناً لضبط الموضوع.

ما هي التنظيمات والمرجعيات المعتمدة لضبط مسالة خطبة الجمعة؟ تسمح الدراسة الميدانية والواقعية لهذه القضية باستخلاص نمط تنظيمي عربي للعلاقة بين الدين والدولة. ولا يقال إن الإسلام ليس لديه كنيسة! فماذا تفعل الحكومات والمرجعيات الدينية عملياً لضبط خطبة الجمعة إذا سببت حوادث عنف تهدد النظام العام؟

٣ ـ السيد زهرة

حين حدد د. أبو المجد الانحرافات في الخطاب الديني المعاصر التي تجب معالجتها وإصلاحها، أغفل انحرافات أخرى؛ وقد أغفل بوجه خاص واحداً من أكبر الانحرافات في الخطاب الديني، التي تدفع كثيراً من بلداننا العربية ثمناً فادحاً لها. أعني بذلك الطائفية في الخطاب الديني، وخصوصاً في الوقت الحالي حيث تتفاقم الاحتقانات الطائفية في كثير من البلدان العربية.

بالطبع، تقف خلف هذا الاحتقان الطائفي عوامل واعتبارات كثيرة، بعضها خارجي يتعلق بمخططات لإثارة وإشعال الفتن الطائفية، وبعضها داخلي، يتعلق بسياسات الدول العربية الداخلية، والمشاريع الطائفية لدى بعض القوى. . . لكن الأمر المؤكد هو أن الخطاب الديني الطائفي المتطرف هو أحد الأسباب الأساسية لتكريس وتصعيد هذه الحالة الطائفية في كثير من الدول العربية.

نحن نشهد حالياً صعوداً كبيراً لهذا الخطاب الديني الطائفي المتطرف من جميع الجهات؛ فلدينا خطاب شيعي طائفي متطرف، وخطاب سني طائفي متطرف، ولدينا خطاب إسلامي طائفي، يقابله أيضاً خطاب مسيحي طائفي متطرف.

وكما نعلم، لا تكمن خطورة هذا الخطاب الديني الطائفي المتطرف في أنه يكرس الشرخ الطائفي ويعمق الانقسام بين أبناء المجتمع فقط، لكنه يقود إلى التطرف، بل إلى العنف الفعلي، في الشارع أيضاً. وهو فضلاً عن ذلك، يفتح الطريق أمام التدخلات الأجنبية في دولنا. وقد أصبح خطر هذا الخطاب الديني الطائفي المتطرف أكبر وتأثيره أكبر مع انتشار الفضائيات، وبخاصة الطائفية منها.

إذاً، التنبيه إلى هذه القضية وخطورتها أمر له أهمية حاسمة. ومن الأهمية بمكان كذلك أن يجتهد المفكرون والمثقفون والساسة في تقديم التصورات لكيفية مواجهة هذا الخطاب الطائفي والحد من أخطاره على مجتمعاتنا.

الأمر الآخر الذي لم يعطه د. أبو المجد الاهتمام الواجب، على الرغم من جوهريته في أي مناقشة للخطاب الديني، أنه تحدث عن انحرافات الخطاب الديني، لكنه لم يتحدث عن كيفية إصلاح هذا الخطاب، وكيفية معالجة أوجه الانحرافات هذه.

اتفق هنا مع من قالوا إن إصلاح الخطاب الديني ليس مسألة ذهنية. بمعنى

أن إصلاح الخطاب لا يمكن أن يتم استناداً إلى قناعات وتصورات رجال الدين أنفسهم فقط. فلو ترك الأمر هكذا، فلن يُصلح الخطاب ولن يتم معالجة أي وجه من أوجه الانحراف. فهذه هي قناعاتهم ببساطهم.

القضية هنا أن إصلاح الخطاب الديني يجب أن يكون جزءاً من منظومة إصلاح فكري وسياسي واجتماعي عام. وغير هذا، في ما يتعلق ببعض الانحرافات في الخطاب الديني، نحن بحاجة إلى ما هو أبعد من الدعوة إلى الإصلاح العام. نحن بحاجة إلى قوانين وتشريعات تجرم مظاهر وأوجه انحراف معينة، وبخاصة ما يتعلق بالمسألة الطائفية. نحن بحاجة إلى قوانين وتشريعات تجرم الخطاب الطائفي الديني بكل صوره.

٤ ـ يوسف مكي

قرأت البحث الذي قدمه د. أبو المجد، بروية وعناية حتى نهايته، مدفوعاً بالرغبة في معرفة رأيه في إصلاح الخطاب الديني، لكني للأسف، وجدت قراءة مطولة لما عبر عنها بالصورة الغالبة للخطاب الديني المعاصر، التي تحتاج إلى النقد، إلا أن عنوان البحث غاب بالتمام عن فحواه.

هناك أسئلة في غاية الأهمية، ينبغي أن يتناولها الخطاب الديني، ذات علاقة مباشرة بوجودنا ومستقبلنا، لم يتطرق الباحث إليها، ليس أقلها الحديث عن استعادة الأمة للإمساك بزمام مقاديرها، والفكاك من أسر التبعية، وتحقيق استقلالية القرار، وتحقيق التنمية، والعدالة الاجتماعية وصيغ تطبيقها، ووعي الثورات العلمية الكبرى، بما فيها الثورتان الرقمية والبيولوجية. وفي المنظور السياسي والاجتماعي، الموقف من الدولة المدنية، بعناصرها المختلفة، ومن الحرية الفردية، والحقوق الشخصية، وما إلى ذلك من قضايا ملحة ذات علاقة بالتطورات التي تجري من حولنا، على مختلف الصعد. لعل د. أبو المجد يعيد النظر في بحثه هذا في ضوء المناقشات التي شهدتها الندوة، بما يتسق مع عنوان هذا البحث.

حوار مفتوح

من أجل تفاهم فكري ـ سياسي في مسألة الدين والدولة(*)

غسان بن جدو: ليس عبثاً أن يختار منظمو هذه الندوة عقدها في هذا البلد تحديداً. فتونس هي البلد الذي انطلق الربيع العربي منه بانتفاضته وثورته الشعبية التي قضت على الاستبداد فيه. وباتت فيه انتخابات ديمقراطية بكل ما للكلمة من معنى، فأفضت إلى وجوه جديدة في الحكم؛ ثم تلتها انتخابات في أكثر من بلد عربي. والمفارقة هي أنه بعد عام ونصف العام من بدء الربيع العربي، انطلق جدل جديد متجدد حول إشكالية الدين والدولة. في الواقع أن هذا الملف يطرح تكراراً منذ سنوات لا بل منذ عقود. لكن أن يُطرح هذا الموضوع من جديد في هذه اللحظة العربية الراهنة الاستثنائية فهو مبرر بقوة، وببساطة لأن جزءاً من المناضلين القدامى باتوا في الحكم، نعني الحركات الإسلامية أساساً. وحين نتحدث عن الحركات الإسلامية إنما نتحدث عن ثقافتهم وممارساتهم وعن برامجهم أيضاً التي بدأوا في تنفيذها رويداً رويداً. واحدة من الإشكاليات هذه تعنى بموضوع هذه الندوة، أي الدين والدولة. والحقيقة أن النقاشات التي سادت المؤتمر في الأيام الثلاثة الماضية كانت نظرية؛ لكن في هذه الجلسة الأخيرة التي خصصناها لبرنامج في تلفزيون «الميادين» نريد أن تكون هذه النقاشات واقعية لا فكرية ونظرية فقط.

نحن نريد في هذه الجلسة بالتحديد أن نتحدث عن إمكان التفاهم، أو من

(*) أدار الحوار الإعلامي غسان بن جدو من منطقة الحمامات في تونس، وبث عبر قناة «الميادين».

أجل التفاهم، هناك مناشدة لتفاهم فكري سياسي في مسألة الدين والدولة. ما هو ممكن أن يُجمع عليه الجميع في العلاقة بين الدين والدولة في الوطن العربي اليوم وفي المستقبل؟ وكيف يمكن أن تغلب المشتركات على الخلافات؟ وكيف يمكن أيضاً أن تُرسم حدود لقواعد الخلافات حيث لا تتحول إلى منازعات، فيبقى الخلاف في نطاقه الفكري الصرف. سنتناول مؤشرات تلك النظرة الجامعة إن كان لها أن تنشأ. لا نريد أن نتحدث طبعاً من جانب نظري تجريدي فكري فحسب، ولكننا نريد أن نربط بين الفكر النظري وبين الممارسة على الأرض.

***

بن جدو: سنبدأ مع الشيخ راشد الغنوشي لنتحدث عن علاقة الدين بالدولة، لنقف على رأيه حول ماهية المقررات الرئيسية لعلاقة الدين بالدولة التي يمكن أن نجتمع عليها جميعاً كقوميين وإسلاميين وكديمقراطيين بوجه عام، والتي يمكن أن تعفينا أيضاً من الجدل والإشكال الكبيرين القائمين حالياً.

راشد الغنوشي: بسم الله والصلاة والسلام على رسول الله. عندما تثار مسألة العلاقة بين الدين والدولة، تثار جملة من القضايا عادة، مثل علاقة الدين بالحرية، وعلاقة الدين بالعلمنة أو العلمانية، والعلاقة بين الدين والديمقراطية، كون الديمقراطية اليوم هي التعبير الأشهر عن الإدارة الحديثة للدولة لتحقيق الحريات العامة وتحقيق الحريات الخاصة ولضمان القضاء المستقل والإعلام الحر. في هذا الإطار نستطيع أن نؤكد أولاً أن مفهوم السياسة أصيل في الإسلام؛ فالإسلام مذ بدأ، بدأ سياسياً. الواقعة التاريخية تثبت أن الإسلام نشأ في المدينة الدولة، وجمع النبي (ﷺ) بين وظيفته كمبلّغ عن الله كسائر الأنبياء الآخرين، وبين الوظيفة السياسية بوصفه حاكماً.. وقاضياً... وبوصفه رئيساً أو قائداً للجيش. هذه الوظائف المتعددة التي جمعت في شخصه (ﷺ)، بيّنت وأظهرت وحدة الإسلام. لكن هذه الوظائف تنوعت عبر الامتداد التاريخي كوظائف تشريعية، وأصبحت هناك وظائف سياسية يقوم بها الساسة والأئمة، كما يقوم بها قادة الجيش. إذاً، أصبحت هناك وظيفة قضائية مستقلة أيضاً، حين تنوعت تلك النواة وكبرت لتصبح إمبراطورية، فكان من الضروري أن تنقسم هذه الوظائف وأصبح ظاهراً تمايز الجانب الديني، أو النظام الديني، بمعنى العقائد والشرائع، أي ثوابت الدين، عمّا هو اجتهادي من نظام المعاملات. الإسلام إذاً، إلى جانب كونه جانباً دينياً، هو جانب اجتماعي وجانب حضاري وجانب سياسي أيضاً. إلا

أن الجانب الديني ثابت وتحدده النصوص، مثل أعداد الصلوات وكيفياتها، إلا أن جانب المعاملات هذه هو جانب يقوم على فكرة المصلحة، لأن الإسلام إنما جاء ليحقق مصالح الناس في الدنيا، ومصالحهم في الآخرة. لذلك استطاع الإمام أبو إسحاق الشاطبي، أن يتعمق في الإسلام وأن يبرز أن للإسلام مقاصد من مثل حفظ الدين وحفظ النفوس وحفظ العقول وحفظ الأسرة والأنساب وحفظ الأموال.

بن جدو: الشيخ راشد، عندما تقول في البداية إن السياسة هي منطق أصيل في الإسلام، وبعد ذلك تعدد الوظائف التي قامت عليها بالممارسة القضائية والعسكرية والتشريعية، كيف كانت السياسة مبدأً أصيلاً في الإسلام؟ بمعنى هل هي نصية أم أن الممارسة جعلتها أمراً أصيلاً أو ثابتاً؟

راشد الغنوشي: السياسة أصيلة غير الإسلام، بمعنى أن الإسلام جاء ينظم الحياة كلها، لكن جانباً من هذه الحياة تنظمه نصوص ثابتة في الدين، والجوانب الأوسع من هذا هو مجال اجتهادي، أي مجال العمل العقلي. لكن العمل العقلي هذا يتحرك في إطار القيم الثابتة، في إطار هذه المقاصد التي زاد عليها العلماء المعاصرون، مثل الفقيه التونسي الكبير محمد الطاهر بن عاشور، مقاصدَ العدل، إقامة العدل. الإسلام جاء ليقيم العدل، فكل ما يحقق العدل هو من الإسلام. لذلك ذكر بعض الفقهاء أن الله ينصر الدولة العادلة حتى وإن لم تكن مسلمة، ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة، لأن مدار الإسلام كله على العدل.

أضافوا مقصداً آخر هو مقصد الحرية، كون الإسلام جاء كثورة تحررية شاملة، ليحرر عقل الإنسان من الخرافات والأوهام، ليحرر جسم الإنسان من كل ضغط عليه، ليحرر المجتمع من الفقر وليحرره من المرض. وزاد بعض العلماء أيضاً مقصداً آخر، بل مقاصد أخرى مفتوحة، مثل صون البيئة، وهذا مقصد مهم من مقاصد الإسلام. إذاً، حين نقول إن الإسلام دين ودولة لا نعني بذلك أن الإسلام يتضمن مجالات قانونية؛ فليس علينا أن نفتح القرآن ونفتح السنة لنجد حكماً لكل قضية. لا، الإسلام دين ودولة بمعنى أن المسلم ينبغي أن يتصرف في كل جوانب حياته وفق مقاصد الإسلام. من تعاليم الإسلام ما هو ثابت وبيّن وجزئي ودقيق، وهو ما يتعلق بالعبادات والعقائد، ومنه ما يتعلق بالمعاملات. فالعقل المسلم توجهه هذه المعاني العامة، كحفظ النفوس والعقول

وتحقيق العدل وتحقيق الحرية بين الناس؛ لذلك نستطيع أن نقول هنا إن العلمنة لا مكان لها في هذا، ولا سيَّما العلمنة بالمعنى الشامل مثلما قال د. عبد الوهاب المسيري، رحمه الله، بمعنى إقصاء الدين من الحياة؛ فلا مجال لإقصاء الدين في أي منظور إسلامي. لكن هل معنى ذلك أن المسلمين لا يحتاجون إلى الاجتهاد وإعمال العقول؟ بل يحتاجون. هنا نجد لقاءً مهماً بين الإسلام وبين الديمقراطية، لأن الديمقراطية ليست ديناً إنما هي ترتيبات لعتق القرار الذي يهم الجماعة من تفرُّد شخص أو مجموعة أشخاص به. فالدولة الإسلامية، أي الدولة التي تتحرك ضمن مقاصد الإسلام، ليست دولة ثيوقراطية، فهذه الدولة لا شرعية لها إلا بما تستمده من الناس عبر عقد واضح. من هنا يكون اللقاء بين الإسلام وبين الديمقراطية انطلاقاً من أن الدولة الإسلامية هي دولة مدنية تستمد شرعيتها من الناس. وهي دولة تعددية، لأن الإسلام ليس فيه ناطق رسمي باسمه، وليس فيه كنيسة تحتكر النطق باسمه؛ وبالتالي في الإسلام حرية للاجتهاد وهو ما يفسح المجال أمام التعددية السياسية.. . حيث الأحزاب والجمعيات وتعدد الآراء.

وأمام فيض الاجتهادات التي تحتاج إلى إصدار قرار من المهم أن نجد أمامنا مؤسسة تشريعية أو برلماناً ليمارس الاجتهاد الجماعي، إذ لم يبقَ هناك في عصرنا مجال للاجتهاد المطلق أو الاجتهاد الفردي. أي أن سلطة التقنين ينبغي ألا يتفرد بها فقيه أو مجموعة فقهاء، إنما ممثلو الأمة مستعينين بالخبراء. لكن السلطة التشريعية كان يمارسها الفقهاء، أما اليوم فهي تمارس من جانب المجالس المنتخبة والنواب المنتخبين الذين يستعينون بخبراء في القانون وخبراء في الاقتصاد وخبراء في كل المجالات. وبالتالي لا مجال للقول إن هناك تناقضاً بين العقل النص، بين الدين والمصلحة، بين الدين والديمقراطية، فكل معنى من معاني التحديث وجوهر التحديث هو الحرية، والحرية قيمة عظمى، وليس صحيحاً ما قاله بعض الإخوة «لو تصفحنا القرآن لا نجد كلمة الحرية»؛ فالحرية مثبتة في مئات من الآيات، منها ﴿**فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾[1]. والحقيقة أن حرية الاعتقاد وحرية التعبير هما أصل الحريات كلها؛ والتاريخ الإسلامي كله لم يعرف اضطهاداً دينياً بل كان هناك تعايش بين المذاهب الإسلامية والمذاهب غير الإسلامية، سواء أكان أصلها سماوياً أو غير سماوي، كون مسألة حرية

(١) **القرآن الكريم**، «سورة الكهف،» الآية ٢٩.

الاعتقاد، وحرية الضمير، قاعدة أساسية من قواعد الفكر الإسلامي، لا بل العقيدة الإسلامية.

بن جدو: الدكتور سعد الدين إبراهيم، في هذه الطريقة التي يتفضل بها الشيخ راشد، هل تعتقد أن الأمور أصبحت كلها مشتركات وكلها جوامع وأن الأمور تطمئن، ما دام ينطلق من أن هناك ثوابت في الدين وأموراً قد يشتبه البعض عليها، لكن في النهاية قال إن لا تناقض إطلاقاً بين الإسلام والديمقراطية، وإنه لا يوجد دولة ثيوقراطية، ولا يوجد كنيسة، أتعتقد أن هذا يطمئن ولا سيما الآن في زمننا الحاضر وما يمارس فيه على الأرض؟

سعد الدين إبراهيم: أقول في البداية إننا حين نستمع إلى الشيخ راشد، وهي ليست المرة الأولى، إذ تجمعنا علاقة تتجاوز الـ ٣٠ عاماً منذ التقينا أول مرة في الدنمارك وكنا نحن الاثنين لاجئين نهيم في بلاد الله الواسعة؛ فحين أستمع إليه يحببني كثيراً في الإسلام وفي النموذج الإسلامي في تنظيم الدولة والمجتمع؛ هذا حينما أستمع إليه؛ لكن حين أفحص عن الواقع، وليس هو مسؤولاً عن هذا الواقع بل عن الفكر والتنظير والدعوة والوعظ، حينما أراقب هذا الواقع كعالم اجتماع يقوم عمله على الملاحظة الميدانية، أرى أنه في البلدان التي تبنت النموذج الإسلامي، أو ادّعت أن نموذجها في الحكم هو نموذج إسلامي، مثل إيران أو طالبان في أفغانستان أو مثل السودان، فأجد شيئاً آخر يفزعني. لذلك لا بد من أن ندقّق لا في الأفكار والاجتهادات النظرية فحسب، بل في الممارسات على أرض الواقع، وهي ممارسات لا تطمئن. وبالتالي ما كان يقال بعدما أتى الإسلاميون أو كادوا يأتون إلى الحكم في الجزائر، قال أحدهم: نعم نؤمن بأن لكل مواطن صوتاً واحداً، ولكن لمرة واحدة، إلى أن نأتي إلى الحكم، ثم ينتهي الموضوع. مثل هذه العبارة، والله أعلم، لا تطمئن.

بن جدو: هناك حركات إسلامية جاءت إلى الحكم الآن عبر صناديق الاقتراع. دعونا نتحدث عن الواقع الحالي: ماذا تقولون في هذا الشأن؟ هذا خطابهم وهذه ممارساتهم. أين يمكن أن يطمئنوكم وأين يمكن أن يزعجوكم؟

سعد الدين إبراهيم: كما ذكرت، هذه البلدان التي نراقبها منذ سنوات تزعجني. وإذا تحدثنا عن تونس، عن مصر، عن ليبيا، عن اليمن، نجد أنها بلدان الربيع العربي، وهي يحدث فيها من الممارسات التي تتم باسم الدين، ما

يزعج وما يفزع. وفيها في المقابل ممارسات أخرى طيبة؛ فإذا تحدثنا عن مصر، وأنا طبعاً أودّ أن أتحدث عن التجربة التي ألامسها مباشرة، وحيث إن عدداً كبيراً من الإسلاميين كانوا زملائي في السجن، ومنهم رئيس الجمهورية الحالي، محمد مرسي، كان رفيق سجن، أو «زميل بورش»[٢] وكذلك خالد الشاطر، وكلاهما من الأقطاب الإخوانيين الموجودين حالياً، فقد حدثت حوارات شديدة وطويلة وممتدة في السجن بيننا وبين الإخوان وبين الجهاديين والجماعات الإسلامية. أي أن كل الأطياف الإسلامية كانت موجودة معي في السجن. ثم رأيتهم بعد الخروج من السجن ورأيت ممارساتهم، ورأيت مثلاً الاستبعاد، والرغبة في السيطرة الكاملة وفي الاحتكار. نحن ننظر إلى تونس من بعيد كنموذج، لكن حين أتيت إلى تونس، وفي الأيام الأخيرة تحديداً، بدأت أسمع من الأخوة التوانسة أيضاً ما يقلق، مثل قيام السلفيين بالاعتداء على مواطنين يرون أنهم لا يطبقون الإسلام كما يرونه، الأمر نفسه، بدأنا نشهده في مصر، فحينما أتوا إلى السلطة بدأ بعضهم يأخذ القانون في يده، وهذا أمر مقلق، وبالتالي لا بد من أن ننبه إلى مثل هذه الأمور في وقت مبكر. أنا كنت ولا أزال أدعو إلى عدم استبعاد الإسلاميين من السلطة.

بن جدو: د. نصار، استمعت إلى هذا النقاش، وبطبيعة الحال هناك كلام فيه طمأنة على مستوى نظري، لكن الرجل يتحدث أيضاً على مستوى معرفي، لأنه يتزعم هنا الحركة الأقوى في تونس، وهناك كلام ينظر إلى هذا المستوى ببعض السلبية والهواجس. نريد أن نقف على الإشكالات وتعدد الإيجابيات من أجل أن نتمسك بهذه ونتجاوز تلك، ماذا تقول حول هذه النقطة؟

ناصيف نصار: مقاربتي لهذا الموضوع ممكنة من زاويتين، من زاوية فلسفية ومن زاوية سوسيولوجية، لكنني سأكتفي بإبداء رأيي من الزاوية الفلسفية والنظرية، التي يندرج في إطارها ما قاله الشيخ راشد. أما الزاوية السوسيولوجية فيمكن أن نعود إليها في مرحلة آتية من هذا الحديث.

عنوان الندوة على مدى الأيام الثلاثة كان «علاقة الدين بالدولة»، طبعاً في الوطن العربي. لكن المقصود هنا أن نقارب ظاهرة الدين عموماً ومن ضمنها الإسلام، وظاهرة الدولة عموماً ومن ضمنها الدول العربية، فلا يمكن أن ننظر

---

(٢) هو مصطلح مصري، المقصود به المكان الذي يجلس فيه المساجين داخل الزنزانة.

إلى هذا الموضوع رأساً بالدخول في الخصوصيات العربية والإسلامية. علينا أن ننظر إلى الموضوع في عموميته الإنسانية. ومن خلال نظرتنا إلى هذا الموضوع إنسانياً وتاريخياً بالطبع، يمكننا أن نتدرج في النظر إليه من الزاوية الإسلامية وما يخص الإسلام وما يخص الوضع العربي. على هذا الصعيد، أعتقد أن المبدأ الأول الذي ينبغي أن ننطلق منه هو التسليم أن الدين شيء والسياسة شيء آخر، طبيعة الدين شيء وطبيعة السياسة شيء آخر. وإذا لم نسلّم بهذا الاختلاف الجوهري بين طبيعة الدين وطبيعة السياسة، فأعتقد أن الحديث كله يصبح ـ في رأيي ـ وبكل بساطة مغلوطاً؛ وإذا سلمنا بهذه المسألة، علينا أن نأخذ حينها السياسةَ على مستوى الاجتماع البشري عموماً وليس على مستوى الاجتماع العربي فقط، أو من منظور إسلامي؛ فالسياسة كما هي ممارسة كظاهرة أصيلة في المجتمع الإنساني، تشتمل على ثلاثة مستويات. هنا أيضاً ينبغي التمييز بدقة بين هذه المستويات وإلا أصبح الحديث مختلطاً بعضه ببعضه الآخر. أولاً، مستوى الدولة، وهو المستوى الأساسي في السياسة؛ ثانياً، مستوى نظام الحكم؛ ثالثاً، مستوى الممارسة العينية للسياسة، أي الممارسة العملية.

على مستوى **الدولة**، ينبغي أن ننظر إلى الدولة ككل، كظاهرة أصيلة في الاجتماع الإنساني، أصولها موجودة، بصرف النظر عن الأديان، في الحياة الاجتماعية، وفي قوانين الحياة الاجتماعية. وبالنسبة إلى عصرنا اليوم، باختصار، أعتقد أنه جرى التسليم بصورة واسعة جداً في العالم، بأن الأساس الاجتماعي للدولة المعاصرة هو الوطن، هو المجتمع الوطني، هو الهوية الوطنية، هو الانتماء الوطني. كل ذلك يدور حول مسألة الظاهرة الوطنية كأساس لقيام الدولة ككيان اجتماعي سياسي مستقل.

وعلى مستوى **أنظمة الحكم**، فهي تتغير وتبقى الدولة. الدولة أعمق وأثبت من أنظمة الحكم. وفي إطار عصرنا اليوم، أعتقد أن الديمقراطية هي أفضل الأنظمة التي توصل إليها العقل البشري السياسي، ونحن مستعدون وعاملون كي ننتقل إلى الحياة الديمقراطية والنظام الديمقراطي بكل مستلزماته. لكن على هذا الأساس، ينبغي أن أسلم أيضاً أن الديمقراطية ليست مجرد إجراءات ترتيبية لإيصال الحكام أو تبديلهم. الديمقراطية تفترض أصولاً فلسفية في النظرة إلى الإنسان، في النظرة إلى الشعب، في النظرة إلى العمل والعلاقة بين الفرد والدولة. مبدأ الحرية الفردية هو المبدأ الأساسي في الديمقراطية. المساواة بين جميع المواطنين ليس بوصفهم مؤمنين بأي إيمان، سواء كان إسلامياً أو غير إسلامي.

المؤمنون هم جزء لا يتجزأ من المواطنين، بوصفهم مواطنين، لكن المواطن هو مواطن بصرف النظر عن اعتقاده الديني.

بن جدو: أين تحفّظك على الممارسة القائمة الآن؟

ناصيف نصار: في ممارساتهم، في تعاليمهم، في اعتباراتهم.

بن جدو: أين؟

ناصيف نصار: في الدول العربية كلها، في الدول الثورية الحالية، في خطاب الشيخ راشد. في خطاب الإخوان المسلمين، في خطاب ليبيا. الحرية التي نتحدث عنها هي حرية الفرد. فعندما يتحدث الشيخ راشد عن الشعب مثلاً، فهو يتحدث عنه بوصفه مسلماً مؤمناً. هذا في النص؛ وإذا كنت أمام شعب مختلط الأديان والمذاهب فكيف تتصرف؟ هل يعود إلى القاعدة الدينية؟ القاعدة الدينية لا تعود هي أساس الاحتكام إلى القانون وصوغ القانون. عند ذلك ينبغي أن تصرف الصفة الدينية إلى الوراء وتترك المواطنين يتصرفون بحسب انتمائهم الوطني والمساواة التامة في ما بينهم. عندما تكون أمام مجتمع متعدد الطوائف ماذا تفعل؟ بين السنة والشيعة ماذا تفعل؟ ماذا تفعل بين المسلمين وغير المسلمين؟ بين المسيحيين وغير المسيحيين؟ أو بين المسلمين والدول التي لا تعتمد الصفة الدينية أساساً للمواطنة؟ ماذا تفعل حينذاك، وكيف تقيم القانون، كيف تقيم الحقوق السياسية؟ الحقوق السياسية ينبغي أن تكون مجردة من أي قيد ديني. لذلك ينبغي صرفها على المواطنين بالسواء التام. وكذلك بين الرجل والمرأة.

بن جدو: الشيخ جواد الخالصي، نحن نتحدث الآن عن التجارب الإسلامية الموجودة على الأرض؛ وهناك تجارب إسلامية وليدة انطلاقاً من الربيع العربي والثورات العربية، وهناك تجارب إسلامية قائمة الآن. يبدو أن كل التجارب الإسلامية اليوم تحيط بها التحفظات والشبهات. فالقائمة منها تزعج، والوليدة ربما تزعج أكثر، فماذا تقول كعالم دين؟

جواد الخالصي: بسم الله الرحمن الرحيم، أنا لا أدري لماذا هذه الحساسية المفرطة من مسألة خروج نتائج انتخابات لمصلحة جهة من الجهات. ولماذا توضع هذه الشبهات والتشكيكات في صحة هذه العملية؟ نتحدث تارة عن الديمقراطية، فإذا أجريت الانتخابات قلنا إن هذه غير صحيحة، لكن إذا لم تفز القوائم الإسلامية قلنا إنها صحيحة. هذا التحفظ يدل على عدم القناعة والتسليم

بإرادة الأمة أوإرادة الشعب كما يقال. لهذا إن التحفظات الموجودة بعضها صحيح، نحن نقر بها، لكن بعضها الآخر غير صحيح، إذ إن بعضها ناتج من مجرد أقاويل وإشاعات. ولعل الكلام الذي سمعناه من الدكتور ناصيف نصار سيرد عليه، لأن الكثير من الأمور التي نقلها لا أصل لها.

المسألة واضحة جداً. أنا لا أريد أن أجمّل الحالة، لكن يجب أن تكون الدراسة جادة. نحن عندنا فلسفة في فهم الحكم في الإسلام، وهذه الفلسفة هي المرجعية. الديمقراطية ما يواكب منها هذه الفلسفة نحن معه، وما لا يواكب هذه هذه الفلسفة لا نعدّه صحيحاً أو صالحاً للأمة. الشورى من الإسلام. لكن التشريع الذي يضاد أحكام الدين لا يقبله الإسلام. يقول البعض، كما قال نصار أو غيره في أثناء الجلسات، إنه علينا الاحتكام إلى الأمة في كل ما تريد، ثم نرفض الاحتكام إلى الأمة عندما تنتخب الأمة. هذا ما سمعناه منذ قليل. يعني هناك تشكيك.

بن جدو: هو لم يرفض النتائج، هو تحدث نظرياً عن الممارسة على الأرض.

جواد الخالصي: يقال إن هناك استيحاشاً أو خوفاً. خوف من ماذا؟ جرت انتخابات، وصلت مجموعة إلى السلطة أو إلى القدرة بواسطة هذه الانتخابات؛ ومن قال إن الصوت لمرة واحدة؟! هذه كلمة أشبه ما تكون بالإشاعات التي قيلت والتي لم تثبت على الأقل، حين تقوم جهات أخرى بقمع المسلمين وبإحداث فتنة في الجزائر وفعل كل شيء. وإذا بهم يقولون نخاف أن لا يطبقوا الديمقراطية لاحقاً! هم ألغوا الديمقراطية فوراً ويخافون من النتائج.

ألخص الأمور في كلمتين: نحن نؤمن أن الأمة لها دور فاعل، والأمة كلها، حتى غير المسلمين في المجتمع المسلم، هي في عهدة المدينة التي ترجمها رسول الله (ﷺ)، وهم يشملون الجميع، المسيحيين واليهود. حين نجتمع في مدينة واحدة، وهي التي غيّرها رسول الله (ﷺ) من يثرب، تصبح هناك أمة متكاملة تعمل من أجل حفظ هذا المجتمع من أن يتفسخ أو يتقطع، لكن على أساس.

بن جدو: يعني المقصود بالأمة ليس أمة المسلمين بل الأمة الموجودة في الوطن؟

جواد الخالصي: في الوطن هناك أمة واحدة كما قال رسول الله (ﷺ) في عهدة المدينة، وساوى بين الناس في تحمل مسؤولية بناء هذه الأمة.

ناصيف نصار: والحقوق السياسية؟

جواد الخالصي: الحقوق السياسية واضحة جداً.

ناصيف نصار: بالمساواة بين جميعهم؟

جواد الخالصي: نعم. . نعم، المساواة الكاملة بين هؤلاء الناس.

ناصيف نصار: الدولة. . هل من الممكن أن يكون رئيس الدولة غير مسلم؟

جواد الخالصي: إذا انتخبته الأغلبية المسلمة فليكن، أو الأغلبية الساحقة من غير المسلمين. هل هنالك رئيس دولة في أمريكا حتى الآن مسلم؟ جاء رئيس كاثوليكي واحد وقتلوه. كينيدي قتل لأنه ليس كاثوليكياً بالمعنى الصحيح.

في الخلاصة، أريد أن أركز على بعض الأمور الواقعية، نحن نتكلم على أمور غير واقعية، والندوة مع فائدتها ودورها المهم في جمع هذا العدد الكبير من الباحثين والمفكرين وما قدمته من بحوث قيّمة، وأنا أعترف وأقر أنني استفدت منها كثيراً، إلا أنها فيها شيء من عدم الواقعية، فهي تتحدث عن قضية فلسفية خيالية طوبائية عند البعض طبعاً. نحن في الواقع عندنا دول يجب أن نصونها من التفتت ومن تسلط الأجنبي، وأن نسمح لكل أبناء هذه الدولة الواحدة من مسلمين وغير مسلمين، أن يشاركوا في بناء دولتهم بحقوق متساوية وباحترام ومحبة.

بن جدو: أ. منير شفيق، عندما يطالب د. ناصيف نصار بأن تراعي الدولة التي يحكمها الإسلاميون مجتمعاً متعدد الطوائف والمذاهب، فكيف يمكن تحقيق ذلك؟

منير شفيق: الحقيقة، أود أن أوضح ثلاث نقاط مبدئية. أنا في رأيي يجب أن نضع خطاً فاصلاً بين الدولة القديمة والدولة الحديثة. **أولاً**، الدولة الرأسمالية الغربية الحديثة التي بنيت لها سمات يجب أن تناقش بحد ذاتها، وهذا يمتد إلى الفترة الاستعمارية. **ثانياً**، إن الدولة الحديثة، أعتقد أنها دولة طاغية، ويجب أن تنال ما تستحق من النقد، وليس من التأليه واعتبار الدولة فوق الجميع.

بن جدو: أي دولة؟

منير شفيق: كل الدول، الدولة بطبيعتها فوق الجميع، الدولة بطبيعتها تميل إلى التغول داخل المجتمع؛ وعلى الرغم من وجود فروق نسبية بين الدول، فمن

حيث الجوهر، هذه قضية يجب أن يدرسها الإسلاميون والليبراليون والقوميون دراسة دقيقة؛ لأنني أعتقد أن كل من يمتطي صهوة هذه الدولة ينزلق إلى هذه المشكلة، وبخاصة إذا جاء من ثورة ويحمل مبادئ. وأنا أظن أن الدولة بحاجة إلى مضادات حيوية شديدة لكي نمنع تغولها. هذه المضادات يجب أن تبدأ من داخل المجتمع، لذلك أرى أن الإسلاميين يجب أن لا تقوم علاقتهم بالدولة بصورة أساسية على أسلمة الدولة الحديثة، هذا غير ممكن. هذه الدولة إذا فهمت بمعناها الديمقراطي الواسع، لا يمكن أن تؤسلم، بل ستخرّب الإسلام. هم الذين سيفسدون! تعلمهم الطغيان، تعلمهم الفساد، تبعدهم من الشعب بطبيعتها. وأنا أطبق هذا على الدولة الاشتراكية، على الدولة الشيوعية، وعلى الدولة الليبرالية، بما في ذلك الدولة الرأسمالية الموجودة في الغرب. بالنسبة إلى الدولة الخاصة ببلادنا لنتحدث بصورة أكثر صراحة، إذا كانت العلمانية في الغرب قد سعت إلى فصل الدولة عن الدين، لأن الدين كان يتغول أو الكنيسة كانت تحاول أن تسيطر على الدولة، فإن المشكلة في بلادنا العربية هي أن الدولة هي التي تسيطر على الدين وتطغى على الدين. وأنا أطالب بتحرير الدين من الدولة، إلى إسقاط سيطرة الدولة على الدين. لأن الأوقاف مثلاً، وهي المصدر الرئيسي لدور المجتمع في بناء قوته، أكانت التعليمية أو الصحية أو الدعوية، سيطرت عليها الدولة وقضت عليها وأصبح المجتمع فاقداً قدراته الأساسية، لذلك أرى أن العلمانيين، الذين يقدسون الدولة ويقاتلون من أجل الدولة وكأن لا دور لهم في المجتمع، أقول لهم، إن على العلمانيين أن يقبلوا أن تتمتع المؤسسات الدينية أو الدين في الإسلام، بما تتمتع به المسيحية في فرنسا وفي أوروبا. في رأيي أن الدولة العلمانية لا تجرؤ في بلادنا على منح المؤسسة الإسلامية الحريات والحقوق بقدر ما هي موجودة في الغرب. المسألة معكوسة تماماً. لذلك في تقديري يجب أن يكون الدور الأساسي للإسلام في الدولة هو المحافظة على الهوية العامة للدولة، وليس محاولة الدفع بقواه الجيدة إلى داخل الدولة، لأنه يجب على هؤلاء أن يكونوا بمنزلة المضادات الحيوية من خارج الدولة لضبطها.

بن جدو: الشيخ راشد: ما هو المطلوب وغير المطلوب؟ وبعد إذن الشيخ، نجد الحركة الإسلامية تقول لك مباشرةً ما تفضلت به منذ قليل إن الإسلام دين ودولة.

راشد الغنوشي: الاستبداد الذي ساد في المنطقة منع بعضنا أن يتعرف إلى بعضنا الآخر، أصبحنا نتعارف عبر ما تنشره وسائل إعلام المتحكَّم فيها أصلاً.

وحتى في المستوى الأكاديمي أيضاً، الكثير من الأكاديميين ليس متاحاً بين أيديهم كل وثائق الحركة الإسلامية، لأن الحركة الإسلامية مطاردة، كتاباتي أنا، وأنا إنسان بسيط، لدي كتابات محدودة، هذه الكتابات طوردت في كل مكان. مثلاً مركز دراسات الوحدة العربية، طبع كتابي **الحريات العامة**. . . ، فطورد هذا الكتاب في كل مكان، وطرد معه مركز دراسات الوحدة العربية من تونس أصلاً. أنا أتعجب من أستاذ كبير مثل الأستاذ نصار، لكن أتوقع أنه لم يقرأ هذا الكتاب وأعذره لأنه غير متاح، وهذا الكتاب كله دفاع عن قضية الحرية، وتأسيس للنظام السياسي الإسلامي كله على مبدأ الحرية. أنا أقول إن هذا لا يعبر عن كل الإسلاميين، إذ ثمة تعدد في الآراء، ولكني لا أقول إن هذه الكتابات ليست شاذة أيضاً. لكن هناك مفكرين كباراً، منهم أ. منير شفيق وسليم العوا وآخرون، أكدوا أصالة مبدأ الحرية في الإسلام. ومبدأ المساواة بين المواطنين مثلاً، هو مبدأ ثابت، وليس هناك وصيّ على المجتمع الإسلامي. المجتمع الإسلامي هو الذي يختار دولته، هو الذي ينتقدها، هو الذي يعزلها، وهو صاحب الولاية والسيادة، وهو سيدٌ عليها بالكامل. لذلك قد يبدو للأستاذ نصار غريباً ما طرحته جماعة إسلامية من مشروع استثناء النساء وغير المسلمين من رئاسة الدولة؛ فنحن تولينا نقد هذا المشروع، وقلنا إنه غير ملزم للإسلام، وإن الشعب له مطلق الحرية بأن ينتخب امرأة أو رجلاً مسلماً أو غير مسلم، هذه هي حرية المجتمع الإسلامي. لكن هذا الفكر كما قلت طارده الطغاة والجبابرة، وتولى الإعلام المزيف إظهار الأمر وكأنه على طرفي نقيض بما يهيئ لحروب أهلية تبدأ بالفكر، بالتناقض الفكري الكامل، لتنتهي إلى ما لا أعرف. والحرب أولها كلام كما يقال، وبالتالي نحن ضحايا قلة التعرّف. وهذه الندوات مهمة كثيراً لأنها تتيح الفرصة للتعرف إلى بعضنا البعض. أنا أقول وأؤكد وجود مساواة كاملة بين المواطنين، ذكوراً وإناثاً، مسلمين وغير مسلمين، وأن ليس للدولة مصدر لشرعيتها إلا الناس، إلا مواطنوها، وأن المواطنين يستحقون حقوقاً متساوية يستخدمونها في الأرض. الأرض التي يعيشون عليها جميعاً، فليس هناك وصاية على أحد.

وأقول للدكتور سعد الدين، الذي أشار إلى أن الإسلاميين يستأثرون: نحن هنا في تونس أكدنا وقبل الانتخابات مبدأ التوافق، على الرغم من أن هذا المبدأ ليس ديمقراطياً بالضرورة. والديمقراطية تعطي للأغلبية الحق في أن تحكم، والأستاذ سعد الدين أستاذ في هذا المجال، فإذا فاز حزب إسلامي في انتخابات

حرة نزيهة بأغلبية، فهو وضع طبيعي أن تكون الديمقراطية فيها حزبان، حزب يحكم وحزب يعارض. لكن من حق الأقلية أن تكتسب كل الحقوق وأن تعارض، وأن يكون لها الحق في أن تصبح أغلبية، وفق مبدأ التداول على السلطة. وليس الانتخاب مرة واحدة، فأنا متأكد أن موضوع الجزائر مجرد دعاية، لا أحد في الجزائر نادى بهذا، إنما كان ذلك تبرير نخبة علمانية كانت في ذلك الوقت في الجزائر وخرجت في تظاهرة تدعو الجيش إلى أن ينقلب، وتبرر ذلك بالخوف على الحداثة والخوف على الديمقراطية. المسألة الأخرى مسألة السلفيين، والسلفيون في بلادنا جزء من المجتمع التونسي، وهؤلاء موجودون كما يوجد الصوفيون ولهم حقوق المواطنة كاملة، وليس هناك حرب على السلفيين ولا حرب على الصوفيين. لكن كل من يتجاوز القانون ينبغي أن يعاقب ويجازى، وهذا هو ما يحصل في تونس.

هناك من يريد دفعنا إلى اعتقالات عامة ومعسكرات اعتقال بعشرات الآلاف، هذا إذا أردنا للسلفيين أن يصلوا إلى الحكم بعد ١٠ ـ ١٥ عاماً، نفعل هذا؛ لأن بن علي فعل معنا هذا من قبل ونحن في الحكم اليوم. السلفيون عندما حملوا السلاح هنا ووُجهوا وقتل منهم البعض. وعندما اقتحموا بعثة أجنبية أيضاً ووجهوا وقتل منهم ٤ ـ ٥ أفراد، وجرح ٧٠ آخرون، ووضعت أعداد أخرى في السجن؛ فماذا يريد الناس غير هذا؟ يريدون فقط أن يدفعوا بالمواطنين بعضهم على بعض حتى يقال: تناقصوا وتآكلوا وتخلصنا منهم جميعاً.

معن بشور: أعتقد أن المشكلة هي أننا نضع عنوان إشكالية العلاقة بين الدين والدولة، لكننا بالفعل نناقش العلاقة بين الحركات الإسلامية وبين أنظمة سياسية. الحركات الإسلامية ليست شيئاً واحداً، وقد سمعنا الآن كلاماً يؤكد أن ما هو موجود هنا ليس موجوداً هناك، والأنظمة السياسية أيضاً ليست نوعاً واحداً. ثم إننا في الحديث عن العلاقة بين الدين والدولة نغفل المجتمع. المجتمع هو صلة العقد بين الدين بكل معتنقيه، وبين الدولة كجهاز سياسي. هذا المجتمع، بتنا نهمله. مع العلم أن الانطلاق من فكرة المجتمع تقودنا إلى فكرة باتت تواجهنا كأمة وكأقطار. تحديات الخارج وتحديات الداخل. طرحنا فكرة الدولة التاريخية وكان الشيخ راشد والأستاذ منير والأستاذ خالد السفياني من رواد هذه الفكرة، إلى جانب مركز دراسات الوحدة العربية، المؤسس فيها لفكرة الكتلة التاريخية واللقاء بين تيارات الأمة.

علي فياض: أريد أن أبدأ من رهاب د. سعد الدين إبراهيم من الإسلاميين. ربما يوجد بعض النماذج في العالم العربي التي تثير بصورة مشروعة مثل هذا الرهاب. لكن لا يجوز بنحو من الأنحاء أن نساوي بين هذه النماذج التي أوردها د. سعد الدين إبراهيم، فهذا ظلم كبير ومجافٍ للحقيقة والواقع. لكن على أي حال، ما يجري من نقاش الآن هو استكمال لما جرى في جلسات الندوة، وكأن هناك رأياً يقول: إما إن تكون هناك ديمقراطية كاملة على الطراز الغربي، أو ليس هناك من مجالٍ لديمقراطيات ما في العالم العربي. ما أريد قوله إن الأساس في العلاقة، وهو أعمق من الديمقراطية، هو أن تتوافر علاقة الرضا والقبول بين الحاكم والمحكومين. هذه العلاقة تعبر عن نفسها بصيغ وصور مختلفة. لكن الأساس هو أن تتوافر علاقة الرضا والقبول الطوعيين بين الحاكم والمحكومين. أنا في رأيي أن المجتمعات المنسجمة ذات التركيب الأحادي، على سبيل المثال ليبيا، في ما لو أرادت أن تختار صيغة ما للحكم، وقد وافقت عليها الأغلبية الساحقة، فهل لنا الحق في رفض هذه الصيغة، أم أن علينا الانصياع لما ترضاه أغلبية المجتمع في مجتمع ذات تركيب أحادي؟ هذا نموذج. أما في المجتمعات الأخرى في العالم العربي ذات التركيب المزدوج أو المتعدد، مثل لبنان والعراق ودول أخرى، فأنا أرى أنه لا يجوز أبداً أن نحتكم إلى منطق الأكثرية والأقلية. المجتمعات ذات التركيب المتعدد أو المزدوج تحتاج إلى أنظمة توافقية، لأنها لا تستطيع أن تبني نموذجها السياسي وفقاً للأكثريات، إذ يمكن أن يطيح ذلك بالاستقرار السياسي والمجتمعي في هذه المجتمعات، وبالتالي يهدد أسس تكوين الدولة فيها. في الأيام الماضية، أرى أن الحقيقة الأثمن التي جرى التوافق عليها هي أنه جرى تأصيل فكرة الدولة والنظام السياسي على قاعدة اللاإكراه في الدين. إذا كان الله عزّ وجل، قد قال في أخطر مسألة يواجهها الإنسان، وهي قناعاته الدينية، وأعطاه الحرية في ذلك، فكيف في الشأن السياسي العام الذي هو مشاع في المجتمع ويتشارك فيه الجميع؟ لذلك نحن نحتاج إلى بناء دول هي دول للمواطنين جميعاً من دون استثناء. لا أريد أن أعبر بمصطلح حياد الدولة، لأنه مصطلح ملتبس وقد يأخذ علي البعض استقدام هذا المصطلح، لكننا نحتاج إلى دولة بالمعنى التقليدي للدولة القادرة على تأدية وظائفها الأساسية تجاه المجتمع، وظيفة الحماية أو الحراسة؛ ووظيفة الضروريات الأساسية كالمسكن والصحة والتعليم وما إلى هنالك، لكن يمكن للسلطة في أي مجتمع من المجتمعات أن تكون منحازة، عندما يختار المجتمع سلطة ما وحكومة ما أو حزباً

ما وفق برنامج سياسي في فترة سياسية معينة؛ فعلى هذا الحزب أو الحكومة أن تمارس دورها المنحاز سياسياً وفقاً للبرنامج الذي اختيرت بناء عليه.

النقطة الأخيرة التي أود طرحها، أن الإسلاميين نضعهم في زاوية ونلاحقهم بمنطق اتهامي للتبرؤ من قناعاتهم. أنا في رأيي أن هناك معادلة أخرى: يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِم**﴾(٣). الآية تتحدث عن المؤمنين ولا تتحدث عن المجتمع، ﴿**وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ**﴾، المؤمنون هم الملزمون بالأمانة لاقتناعاتهم وأفكارهم وشعائرهم. لكن عليهم أن يعرضوا هذه البضاعة على المجتمع، فإذا قبل بذلك فهذا خير، وإذا أبى واعترض فهذه مسؤولية المجتمع. لكن نعود إلى القاعدة الذهبية أنه لا يحق لنا ولا لغيرنا أن نمارس إكراهاً على المجتمع.

عروس الزبير: المحاجّة حول العلاقة بين السياسة والدين هي تجربة الرسول (ﷺ)، هذا أمر كبير، كذلك المحاجة بالتاريخ الإسلامي على أساس أن التاريخ هو تاريخ تسامح وتاريخ نضج وتاريخ عدل، هذا كذلك غير صحيح. نرجع الآن إلى تجربة الجزائر. الشيخ راشد، ذكر أن العلمانيين هم الذين دعوا إلى توقيف المسألة الانتخابية، هناك جزء من الأمر صحيح، لكن يوجد جزء آخر، فبعض المذكرات تشير إلى أن أصحاب القرار الذين أوقفوا المسار الانتخابي في الجزائر يقولون إن بعض رموز التيار الإسلامي المعتدل هم من شاركوا في مطالب توقيف المسار الانتخابي، وأنا ضد هذه المسألة. **ثانياً**، فكرة الانتخابات.

بن جدو: عفواً، هذه النقطة التي ذكرت، خطيرة بعض الشيء؛ فهل هذه معلومات مؤكدة؟

عروس الزبير: أتكلم بصيغة التأكيد في هذا الموضوع، وأتكلم كذلك في موقفي من الديمقراطية. الشيخ راشد يعرف كتابات علي بلحاج وما كتبه في أوراقه المشهورة. أذكر منها «الدمغة القوية لنسف عقيدة الديمقراطية» التي نشرها في جريدة **المنقذ**، وهي الجريدة الرسمية للجبهة الإسلامية للإنقاذ. كذلك تنديده بالانتخابات كوسيلة للوصول إلى السلطة. كما يعرف الشيخ راشد مواقف محمد سعيد، رحمه الله، الذي أطلق نداءً إلى الشعب الجزائري لكي يستعد ليغير نموذج

(٣) **القرآن الكريم**، «سورة الأحزاب،» الآية ٣٦.

حياته من حيث الملبس والمأكل إلى غير ذلك. إذاً، القضية ليست بهذه السهولة عندما يتكلم الشيخ راشد بمنطق العاقل الرزين المتزن الذي يدعو إلى إقامة دولة العدل، هذا راشد الغنوشي، ولكن هناك أصوات وممارسات أخرى تختلف تماماً. إذاً الإسلام، أو ما يسمى الإسلام السياسي، أو إلى غير ذلك، فيه تيارات ومواقف واتجاهات مختلفة ولا يمكن أن نعتمد فقط على رؤية وتجربة الشيخ راشد الغنوشي وكأنها هي النموذج الأوحد الذي سيطبق في المشاريع التي تحضر للمنطقة العربية والإسلامية.

بن جدو: على أي حال ربما نكون هنا قد خلصنا إلى أمر مهم هو ضرورة عدم التعميم. وهذا أمر أعتقد أنه من الأمور الأساسية التي نخلص إليها. وعندما نخلص إلى هذه النقطة تصبح مقاربتنا للأمور ونقدها أكثر علمية، بمعنى آخر، لا نستطيع أن نتحدث عن العلمانية أنها كلها خير على العالم العربي أو كلها شر، وكذلك التجارب الإسلامية فهي ليست كلها سيئة أوكلها جيدة... إلخ.

يوسف الصّواني: لدي ثلاث ملاحظات: **الأولى**، متعلقة بوجود اختلاف، بطبيعة الحال، بين البلدان العربية جميعها؛ ففي ليبيا وتونس على سبيل المثال، وفي الجزائر كذلك كما أظن، كل السكان مسلمون. في ليبيا مثلاً ٩٥ في المئة من السكان من المسلمين السنة الذين يتبعون الفقه المالكي. لذلك هناك الكثير من الأسئلة أو الإشكاليات التي تثار ربما لا تبدو مناسبة لسياق كالسياق الليبي. هذه مسألة **أولى**. المسألة **الثانية**، هي أن المتخوفين أو الذين يثيرون أسئلة حول ما هو مصير الديمقراطية وشكل الدولة والنظام السياسي وموقع الشريعة في الدستور يراهنون على مسألة أعتقد أنها تتجاوز أمراً أساسياً، وهو أن الحركات الإسلامية أتت إلى السلطة أو استحوذت على السلطة بأصوات أغلبية الناخبين. والمسألة **الثالثة** هي أن الديمقراطية ليست مجرد آليات، لكنها ثقافة وتحتاج إلى تأسيس ومأسسة على المدى الطويل ونحن لم نمر بذلك بعد. لكن الحقيقة هي أننا أمام تحدٍ كبير لكل أولئك الذين يثيرون أسئلة حول ما حدث، وهو أن الناس انتخبوا الإسلاميين. هناك حاجة إذاً إلى معالجة المسألة بطريقة أخرى غير هذه الطريقة التي تقوم على التشكيك أو إثارة الناس حول ما يحدث من تحولات، وبخاصة أن التحولات التي تحدث هي تحولات غير مسبوقة على المقاييس كافة؛ فنحن أمام تحولات صنعها جيل الشباب. ٦٥ في المئة تقريباً من سكان شمال أفريقيا أو المغرب العربي هم شباب لهم فهم مختلف للدين وللسياسة وللدولة وللديمقراطية. مسألة أخيرة، هي أننا لا بد من أن نتفهم كيف يتحرك وكيف يعمل الإسلام في

مستواه الشعبي؟ ليبيا أيضاً قدمت نماذج أو نموذجاً فارقاً، لذلك تدخّل الشارع وقام بعمل غير مسبوق في مواجهة قوى إسلامية توصف بأنها متطرفة، ونادى بتفكيك الكتائب المسلحة مثلما نادى بمواجهة التطرف، وأعتقد أنكم سمعتم جميعاً بـ «جمعة إنقاذ بنغازي» وما حصل بعد ذلك.

رفعت سيد أحمد: شكراً جزيلاً، سأكرر السؤال الذي سألته للشيخ راشد الغنوشي، ولم يجب عنه من قبل، ويا ليت الإخوة الكرام المتحدثين يجيبون عنه، وهو غياب فلسطين عن أجندة الربيع العربي. قد يبدو السؤال سياسياً في المجمل، لكنه يتصل بموضوع الندوة بصورة أو بأخرى، قمنا بهذه الثورات من أجل تحقيق شعارات: عيش، حرية، عدالة اجتماعية، وكرامة إنسانية. والكرامة الإنسانية والوطنية لا تتحقق وفلسطين في تقديري محتلة، فأصحاب هذه الثورات نسوا فلسطين أو تناسوا فلسطين أو أجّلوا فلسطين، أياً كان المسمى المطروح أو التوصيف المطروح. وهذا ما نشاهده لدى حركة النهضة في إسقاطها المزمع للمادة الرقم ٢٧ من الدستور التونسي، الخاصة بمقاومة التطبيع مع العدو الصهيوني، وهناك تظاهرات جرت أمس وأول من أمس من جانب القوى الوطنية التونسية رداً على هذا الموضوع. وكذلك الأمر في مصر حيث الحالة الأخطر، إذ هناك تأكيد من غير لازم، أي من غير ضرورة، من جانب الإخوان المسلمين على احترام كامب ديفيد، وتأكيد على تعيين السفير الإسرائيلي.

بن جدو: في رأيك لماذا هذا الأمر؟

رفعت سيد أحمد: أنا بتقديري أنه في هذا الجانب هناك خطأ يراد تصحيحه، وأنا لا أشكك في وطنية الإخوان المسلمين ومواقفهم، لأن تاريخهم الطويل في مقاومة المشروع الصهيوني يضع علامات استغراب؟! أنا أعتقد أن هناك ضغوطاً أمريكية في التلويح ببعض الاتفاقيات لتأجيل هذا الأمر تجاه بعض القوى الحاكمة الإسلامية. هناك علاقة ما بالقروض التي تأتي إلينا من صندوق النقد والبنك الدوليين. ومن أحد شروطها أن تكون العلاقات مع العدو الصهيوني علاقات طبيعية وقوية. هناك أمر ما مسكوت عنه لا نعرفه ولا نعلمه ونريد أن نعرفه ونطمئن إليه، لأنني أرى أن القضية الفلسطينية في تقديري هي القضية الحاكمة لمختلف معايير الحرية والديمقراطية، وعلاقة الدين بالدولة في المرحلة القادمة، وإن هي بدت في خلفية المشهد فهي ستظل حاكمة في تقديري في المرحلة القادمة. إن موقف الإسلاميين من هذه القضية وما يثار حوله من ملابسات مطلوب الإضاءة عليه.

خالد السفياني: هناك توافق على أن كل الأطراف تخطئ وتصيب: الإسلاميون، العلمانيون، الديمقراطيون، والقوميون. . . إلخ، وأننا نعيش ظرفاً استثنائياً في الأمة، وأن هذا الظرف تجسده إفرازات نتجت من انتخابات جاءت بعد انتفاضات شعبية وأن هذه الانتفاضات شاركت فيها كل المكونات الديمقراطية والإسلامية والقومية، وأن هذه الإفرازات يراد لها أن تفشل، داخلياً وخارجياً، وهي تتعرض لتحديات كبرى داخلية وخارجية أيضاً.

بن جدو: من يريد لها أن تفشل في الداخل؟

خالد السفياني: في الداخل القوى التي كانت موجودة من قبل. هناك أصحاب مصالح يملكون من القوة الاقتصادية ما لم تملكه الدولة في ما يسمونه الفلول وغيرهم. وهناك قوى ظلامية أيضاً من هذا الجانب أو ذاك؛ وفي الخارج معروف من يريد إفشال هذه التجربة واحتواءها ومحاولة العودة بها إلى نقطة الصفر.

بن جدو: من؟

خالد السفياني: الاستعمار على اختلافه، المشروع الصهيوني، أمريكا، الغرب. . .

بن جدو: د. رفعت يقول الآن إنه يخشى أن تكون هناك صفقات ما.

خالد السفياني: سوف أصل إلى هذه النقطة وبسرعة. هناك قوى خارجية لا تقبل أن يستعيد الشعب العربي في أي قطر من أقطاره حريته وكرامته. . . إلخ، لأن ذلك سيكون حتماً ضد المشروع الصهيوني وضد أمريكا، وهذا يتطلب الآن ليس المماحكة في انتقاد هذا الطرف أو ذاك، أو هذا الطرف أو لذاك الطرف. إن العمل على إنجاح التجربة في اعتقادي مسألة حتمية وإلا ستكون الأمور كارثية على الأمة.

بن جدو: نجاح التجربة على أسس يا أستاذ ليست المماحكة بل النقاشات

خالد السفياني: نجاح التجربة على أسس. لذلك قلت نجاح التجربة حتمية والسبيل إلى نجاح التجربة هو خلق حوار شامل بين مكونات الأمة الأساسية التي تريد أن تنجح التجربة والتي ساهمت في الانتفاضات، وبخاصة المكونات القومية والإسلامية واليسارية والليبرالية في إطار ثوابت نحن نتفق عليها ولا يمكن أن تتغير: (١) فلسطين كبوصلة أساسية، (٢) الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية، (٣) تصنيف العدو الذي لا يمكن أن يكون إلا أمريكا والكيان الصهيوني، (٤) مسألة رفض التدخل الخارجي. هذه مجموعة من الثوابت نحن

متفقون عليها دائماً ويمكن أن تحكم حوارنا ونحن مطالبون الآن جميعاً بأن نخلق قوى واحدة لمواجهة كل التعديات على أسس سلمية طبعاً.

بن جدو: هذا هو السؤال المركزي؛ عندما تتحدث بهذه النقاط، تحصل انتخابات في مصر فنجد القوميين في جانب والإسلاميين في جانب آخر. ليس في الدورة الثانية فقط بل حتى الآن. إذاً القضية ليست قضية نوايا بل نحن نتحدث الآن عن مرحلة استثنائية في تاريخنا العربي. هناك اتفاق وهناك إجماع على أن التجربة ينبغي أن تنجح ومن يختار الاقتراع فليُعطَ فرصة، بغض النظر عمن فاز، سواء من الإسلاميين أو من غيرهم. هناك إشكالية الآن أن الذين وصلوا إلى السلطة بصناديق الاقتراع هم الإسلاميون، فإذا بالأحداث مباشرة تتصاعد.

خالد السفياني: لأنه لا يوجد حوار.

بن جدو: سؤالي هو الآن، عندما تحدثت عن الفلول ود. رفعت تحدث عن واحدة من أهم القضايا التي ربما تُهمش الآن، وهي الاهتمام بالقضية الفلسطينية، هل هناك من يخشى أن فلول الاستبداد القديم تعود الآن بفلول استبداد جديد ولكن بلغة أخرى؟ بلغة إكراه أو شيء من هذا القبيل؟

حسن حنفي: قضية الدين والدولة قضية وافدة إلينا من الغرب، كقضية الكنيسة والدولة. ونظراً إلى أثر الثقافة الغربية عندنا، وبخاصة عند المثقفين، فإننا نسقط على أنفسنا قضية ليست من ظروفنا التاريخية. لا يعني ذلك أن ليس لدينا قضية مشابهة، هناك قضية تطبيق الشريعة التي يرفعها الإسلاميون. لكن النقد الذاتي الثقافي أولاً مهم، ثم الإبداع العربي مهم أيضاً، وفي النهاية نحن نخرج المسألة من واقعها النفسي السياسي. هذه الجماعات في آخر ٣٠ ـ ٤٠ عاماً، هي خريجة سجون، وبالتالي وجدت نفسها عبر صناديق الاقتراع في القصر، في السلطة. وبالتالي فسلوكها في الحفاظ على السلطة واستبعاد الآخر موقت حتى تشعر أن لا غالب إلا الله. وفي النهاية أتت من «البورش» إلى القصر. فحركات الإصلاح لم تنجح بما فيه الكفاية والأيديولوجيات العلمانية التحديثية لم تنجح بما فيه الكفاية. والناس يهربون إلى الإسلام ولا يختارونه.

وبالتالي تطبق الشريعة الإسلامية. لكن من قال إن تطبيق الشريعة الإسلامية هو قانون العقوبات. فقانون العقوبات هو واجبات بعد حقوق؛ فاعطوني حقوقي أولاً. فالنظام الذي يقوم على المساواة، المجتمع الواحد فيه إنسان واحد. وفي النهاية من قال بتقسيم الأمة طبقاً للطائفة أو الدين، الأغلبية أو الأقلية؟ هذا

وقوع في الطائفية من الباب الخلفي. إنما نحن نحارب من أجل المواطنة التي تكفل المساواة بين كل المسلمين وغير المسلمين. إمام كافر عادل خير عند الله من إمامِ مسلمٍ ظالم. والأمر نفسه بالنسبة إلى قضية المرأة.

نحن بيننا وبين الفقه القديم ألف عام، لماذا لا نجتهد؟ عند الخوارج والإباضية المرأة من حقها أن تكون رئيساً للدولة، فنحن توقف الاجتهاد لدينا، الإسلام دفع المرأة إلى الجاهلية، إلى نصف الحقوق، يكفي أن المرأة في الجاهلية لم يكن لها حق الحياة، ﴿**وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ. بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ**﴾(٤). أما الإسلام فأعطاها نصف الشهادة، أعطاها نصف الميراث، ألا يحق لي كمجتهدٍ بعد ألف عام أن أذهب مع روح الإسلام في دفع المرء خطوة أخرى، وأن أجتهد وأن أكمل النصف الآخر الذي لم يكمله الإسلام. إذاً، المجال مفتوح للاجتهاد، المجال مفتوح للتغيير لا أستطيع أن أعيش في قرنٍ وأكرر وأنقل فقهاً مضى عليه ألف عام.

أدونيس العكره: في موضوع الدين والدولة، أود أن أدقق في استخدام مصطلح استخدمناه منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم بصورة مشوهة. وهو مصطلح العلمانية. تفضل الشيخ راشد واستند إلى قول العلمانية الشاملة، وهي التي تقصي الدين؛ في الواقع العلمانية لا تحتمل أي صفة لا شاملة ولا جزئية أو مخصوصة، لا علمانية مؤمنة أو ملحدة. العلمانية تميز بين ماهيتين، ماهية الدين وماهية السياسة. وتقول: الدين أساسه حقيقة مطلقة بينما السياسة أساسها عقد نسبي بين الناس. وبالتالي ينبغي أن لا نحكم الناس باسم حقيقة مطلقة، أكانت نازلة من السماء، أي الدين، أم طالعة من الأرض أي الأيديولوجيا. إذا حصلت بعض الأخطاء في ممارسة العلمانية، فهذا من الطبيعي، وينبغي ألا نلصق هذه الأخطاء بطبيعة العلمانية، كما حصل في الديمقراطية. حتى اليوم هناك ديمقراطيات عريقة تعترف بأن دولها دول ديمقراطية وتمارس الديمقراطية بخطأ؛ فلماذا؟

بن جدو: هل تقبل بالمنطق نفسه إن أخطأت الحركات الإسلامية في السلطة، فلا تعمم بل تقول إن المشكلة ليست فيها بل المشكلة أنها أخطأت. هل تقبل بهذا المنطق؟

أدونيس العكره: طبعاً، إذا أخطأت فهذا لا يعني أن الخطأ يلتصق بطبيعتها.

---

(٤) المصدر نفسه، «سورة التكوير،» الآيتان ٨ ـ ٩.

ولكن ينبغي أن يحدد مسارها وتحدد طبيعتها لكي تعرف كيف تتعامل معها.

مارلين نصر: الشعوب التي ثارت في البلدان الثلاثة: مصر وليبيا وتونس، على مدى سنة كاملة، رفعت مطالب متنوعة ومطالب سياسية واجتماعية. بينت الانتخابات في الدول الثلاث لنا جميعاً في الوطن العربي وفي العالم أن النسب التي انتخبت من كل الاتجاهات والفئات السياسية هي نسب متقاربة جداً. إذاً هذه الشعوب بكل فئاتها ونسائها وذكورها ورجالها أوصلت إلى الحكم فئات تمثل كل أطياف ومكونات هذه المجتمعات العربية. لكن لا نسمع أبداً ماذا سيفعلون بهذه السلطة التي منحتهم إياها الشعوب العربية الثلاثة، ماذا سيفعلون بها؟ نحن نخشى الدول الأجنبية التي تريد أن تسيطر على ثرواتنا وأوضاعنا أن تأتي وتدخل من هذا الباب؛ الباب الذي فتحناه على مصراعيه لأننا لا نتحد لتحقيق ما طلبته هذه الشعوب. إذاً، سنفشل إذا لم نتوافق على تحقيق بعض السياسات المعيشية، وهي سياسات تلتقي مع رسالات الأديان كلها. الدولة هي جزء من صورة ما يريده الله لنا. والدين هو ماذا يريد المؤمنون والشعوب والأمة كلها من حياة في هذه الدنيا وليس في الآخرة. وهذه الحياة مفقودة لدى معظم شعوبنا.

بريجيتا العاني: المواطنون عادة يجهلون المعلومات الصحيحة وهم يحتاجون إلى الحصول عليها، ففي أي ديمقراطية يستطيع الجميع الحصول على معلومات وعلى تقديرات موضوعية للخبراء. إن الأبحاث القيمة والمداخلات التي فتحت على هذه الندوة قد ألقت الضوء على جوانب كثيرة من إشكالية علاقة الدولة بالدين، وعلى أهمية استمرار العمل للتوصل إلى صيغ مقبولة لهذه العلاقة في هذه المرحلة المهمة من تاريخ الدول العربية التي تمر بمرحلة التحول الديمقراطي. لذلك أعتقد أن هذه الندوة يجب أن تتبعها ندوة أخرى تجمع الأفكار والتحليلات من أجل التوصل إلى صيغ ملموسة وبدائل مختلفة لهذه العلاقة. ومرة أخرى أود أن أشكر الجميع على هذه الندوة الرائعة.

راشد الغنوشي: أنا أريد أن أؤكد جملة من القضايا: **الأولى**، أننا نحن ديمقراطية ناشئة، إذ إننا لا نزال سنة ثانية ديمقراطية. لا يمكن أن نقارن هذه الديمقراطية الناشئة بتجارب ديمقراطية عمرها مئات السنين. نحن نتعلم وينبغي أن لا نخجل من كوننا نتعلم من دون تكبّر، ثانياً نحن نعمل بدولة سبق أن شرحها الأخ منير هنا، دولة التجزئة. هذه الدولة إمكانياتها محدودة، وطاقاتها محدودة، وقدراتها محدودة، فلا ينبغي أن تنزل عليها أمانينا والمثل التي نريدها، وإذا

أرهقناها سقطت وانهارت. لذلك لا فائدة من التحديات، التي تأخذ أحياناً شكل المزايدات. أذكر أنني كنت طالباً في دمشق في عام ١٩٦٤، حتى ما بعدها، يومها كان النظام البعثي يزايد على عبد الناصر ويدفعه إلى المغامرة، وفعلاً نجح في سحب مندوبي الأمم المتحدة فكانت الكارثة. ينبغي أن نكف عن هذا حيث نتخذ المثل التي نؤمن بها جميعاً سبيلاً للمزايدة، لأن هناك قضايا جامعة على الأمة، كقضية فلسطين، لا ينبغي لأحد المزايدة بها على الآخر. الكل ينبغي أن يناصر هذه القضية بأقصى ما يستطيع، لكن كل بحسب وسعه من دون أي ضرب من المزايدة. الإسلاميون كانوا أول فئة في الأمة بذلت حركاتها الشعبية من أجل القضية الفلسطينية، فحركة الإخوان بذلت الدماء سنة ١٩٤٧ و١٩٤٨، وحتى الآن لا يزال الإسلام الحامل الأول لهذه القضية. لذلك نحن في ديمقراطيات ناشئة ودول تجزئة وإمكانيات ضعيفة ينبغي أن تتعامل مع القضايا الكبرى بمنطق عقلاني بعيد من كل تحدٍ أو مثالية. مثلاً طُرح في الدستور التونسي موضوع الإدراج، هل يمكن إدراج موضوع الشريعة في الدستور؟ كان النقاش طويلاً وفي النهاية كان هناك أناس متخوفون من الشريعة؛ بينما في قُطر مجاور هو ليبيا فحتى الحزب الذي يُنعت بالليبرالي أو العلماني كانت الشريعة في طليعة برنامجه. معنى ذلك أن مستوى الثقافة في بلد ما قد يختلف عنه في بلد آخر. ولأن الدساتير ينبغي أن تبنى على المشترك فنحن سحبنا هذا المطلب حرصاً على منطق التوافق.

في موضوع فلسطين كذلك، فقد طُرح أمر إدراجه في الدستور. هناك من قال إن هذا الموضوع ليس دستورياً بل يمكن أن يدرج في مقدمة أو توطئة الدستور. وحرصاً على التوافق أيضاً، قلنا إن هذا الموضوع ليس من طبيعة الدساتير أن تتحدث عن الجغرافيات، إلا جغرافية القطر المعني، فلا تذكر الأقطار في دساتيرها إلا القطر الذي وضع له الدستور. ولكن نحن استقبلنا ولأول مرة في تونس الثورة رموزَ الثورة الفلسطينية، حيث استقبل إسماعيل هنية وخالد مشعل استقبال الأبطال. أردت أيضاً أن أنبه أن الديمقراطية لا يمكن أن تقوم إلا على أساس صحيح، أي أن الحكم هو للأغلبية. لكن لكي تقوم ديمقراطية وتستقر، ينبغي أن يكون الانتقال فيها، ليس بين النقيض والنقيض وإنما بين الشبيه والشبيه، أي أن يقام في عالم النخب أرض مشتركة. وما لم تقم أرض مشتركة فسيكون الانتقال من حزب إلى حزب هو نوع من الانقلاب. ولأن ديمقراطيتنا ناشئة فهي تحتاج فعلاً إلى تأكيد مبدأ التوافق لا مجرد مبدأ الأغلبية، لأن عالم النخب عندنا ما زال منقسماً ولم توفر لنا الدكتاتورية فرص التعارف، لذلك نحتاج

إلى فترة طويلة حتى نتعارف ويأنس بعضنا بالبعض الآخر وننتهي من شيطناتنا، ونبحث عمّا هو مختلف بدلاً من البحث عمّا هو متفق عليه بيننا وهو كثير. هذه الأوطان ملك لسكانها جميعاً بالتساوي، بقطع النظر عن جنسهم وعن عقيدتهم، الأوطان ملك لكل أبنائها والحقوق ينبغي أن ينطلق توزيعها من هنا.

ثم إن وحدة أوطاننا ليست موضوع مساومة. ينبغي أن نحافظ على وحدة أوطاننا لأن هناك أمة ينبغي أن نسعى إلى ترجمتها بقدر ما نستطيع أيضاً، بدءاً بالتعاون وتكثيف التشابك بين مصالحنا في اتجاه أننا أمة واحدة لكن من دون مغامرات بل ينبغي أن نتجه قدماً. ومسألة الحرية من الثوابت، لأنه من أجل ذلك قامت الثورة. والعدالة الاجتماعية من الثوابت، فينبغي أن ننتهي من كون فئة صغيرة تملك الثروات وتملك القرار والثقافة والبقية كلها محالة على الهامش. وتحرير فلسطين من الثوابت، وهي ثابت أساسي بين التيار القومي والتيار الإسلامي وعلى ذلك اجتمع هذان التياران. والمساواة بين الناس ثابت من الثوابت. . الخ. إذاً، نحن نقول إنه إذا كان في هذه المرحلة قد انتُخب الإسلاميون فمن مصلحة التحول الديمقراطي أن يسعى الإسلاميون إلى مبدأ التوافق وأن يشركوا غيرهم، حتى وإن سمحت لهم الديمقراطية بأن يحكموا وحدهم فليس إلى الأبد، بل إلى أن تحين دورة جديدة. لكن ينبغي أن يعطوا الفرصة، ألا يرهقوا، ألا يكون الرهان على تعجيزهم وعلى إفشالهم. لأن إفشالهم هو إفشال التجربة الديمقراطية في أول اختبار لها، وهناك رهانات على إفشال هذه الديمقراطية الناشئة جداً والهشة والطرية. وهذا ما يُدخل هذه البلدان في فوضى ويجهض هذ الأمل الذي انبثق بعد عشرات السنين في أن تكون لنا ديمقراطيات عربية وديمقراطيات إسلامية، وأن تكون لنا دولة نملكها ولا تملكنا، وتخشانا ولا نخشاها.

بن جدو: أستاذ منير شفيق، النقطة التي طرحت حول قضية فلسطين الآن أنت متحرر من السلطة ومن الدولة ومن أي منصب. في ما يتعلق بهذه النقطة تحديداً، هل تعتبره أمراً طبيعياً الآن أن الحركات الإسلامية التي نادت بكل هذه الشعارات عبر عقود طويلة، تتصرف بهذه الطريقة، أم ترى أن هناك خللاً فيها؟

منير شفيق: أعتقد أن قضية فلسطين هي في قلب الأمة وفي ضمير الأمة وهي قضية حاضرة باستمرار. الآن إذا كان المطلوب أن تحتشد الجيوش وتذهب

إلى فلسطين فلا أعتقد أن هذه الثورات الآن مطلوب منها أن تحول جيوشها إلى الحرب بل أن تعيد بناء جيوشها وأن تتهيأ وتؤمن استراتيجية حربية؛ وأن تدعم المقاومة في فلسطين. وأنا أعتقد أن الكرة هي في حضن الفلسطينيين وليس في حضن الثورات العربية. نحن في فلسطين إذا لم نُعِد المقاومة لتؤدي دوراً سياسياً وإذا لم نشعلها انتفاضة ثالثة في الضفة الغربية تطيح بالاحتلال وتفكك المستوطنات وتتحدى المشروع الصهيوني إلى أقصى حدود نكون المقصرين في هذه القضية. أنا لا أفهم أن تثور الأمة كلها وتبقى الضفة الغربية مأسورة بالاتفاقيات الأمنية ومأسورة بسلطة رام الله التي يجب أن تحل، وبالاتفاقيات الأمنية التي يجب أن تُلغى؛ ويجب أن يبدأ النضال الفلسطيني من فلسطين. عندئذٍ سوف ترون هذه الثورات وسوف ترون القيادات الإسلامية والحركات الإسلامية والحركات القومية والليبرالية، جميع الأمة ستلتف حول الانتفاضة الفلسطينية إذا ما اشتعلت. هذه الثورات هيأت الآن ظروفاً عظيمة جداً لكي نتحرك في فلسطين ونجد دعماً غير محدود وأكثر من أي فترة ماضية. وأنا أعتقد أن الكيان الصهيوني يرتجف مما حدث في المنطقة، وخصوصاً إذا ما استطعنا أن نحقق التحالف مرة أخرى بين القومي والإسلامي إلى جانب اليساريين والليبراليين، وأن نعيد الوحدة الداخلية لهذه الثورات. أنا أرى أن هناك خطراً على هذه الثورات من المخاوف التي تطرح الآن والتشكيكات في الموضوع الإسلامي. أفهم أن يكون هناك نقد، وأفهم أن يكون هناك انتظار، لكن لا أعرف هل الإسلاميون الآن سيطروا على الدول؟ هم على كف عفريت في هذه الدول. هذه الانتخابات ما زالت أمراً علوياً سقط بالمظلة على هذه الدول وعلى هذه الأوطان. لا تظن أنك أمام انقلاب عسكري والجماعة أمسكوا السلطة وانتهى الموضوع. الانتخابات القادمة على الأبواب الشعب سوف يحاسب الذين يقصرون وأنا أعتقد أن المخاوف كما يقول إنغلز ـ وهذا موجه إلى اليساريين ـ ليست برهاناً نظرياً. نحن نخاف أن تفعلوا كذا أو كذا. كيف ذلك؟ إنك تجلدني على الوقائع، وتحاسبني على ما أفعل؟ المطلوب في رأيي اليوم أن تهدأ اللعبة في الداخل سواء في تونس أو في مصر، وتبدأ التحالفات والتفاهمات والتوافق. في المناسبة، أقول لكم إن الديمقراطية الغربية لم تستقر إلا بعد أن اتفقت القوى المتنفذة على الاستراتيجية الخارجية وعلى النظام الداخلي، نحن حتى هذه اللحظة بين القوى التي قامت بالثورة وهي تتصارع الآن غير متفقة على الاستراتيجية الخارجية للدولة، فهل ستضع هذه الاستراتيجية فلسطين في أولوياتها، وهل ستقاوم أمريكا أو ستخلق سياسات أخرى؟ هل ستتجه وحدوياً

عربياً وتقتنع أن الدولة القطرية لا تستطيع أن تحقق التنمية والاستقلال؟

وإذا كنتم تودون عملاً ديمقراطياً فعلاً فيجب أن يصير هناك وفاق وطني فعلي في الداخل، وأن يكون هناك تفاهم على الاستراتيجية السياسية الخارجية أولاً، وعلى النظام الداخلي، حتى يكون هناك استقرار. في الغرب نلاحظ أن الأحزاب من طينة واحدة، وكما يقول رالف نادر، إن الفرق بين الحزب الديمقراطي والحزب الجمهوري مثل الفرق بين البيبسي كولا والكوكا كولا. طيب أنت في الصراع موجود في الساحة العربية وهذا ليس فرقاً من الكوكا كولا والبيبسي كولا هناك اتجاهات وانقسامات سياسية عميقة، لذا ستبقى الديمقراطية في خطر إذا لم نتوافق على القضايا الخلافية الكبرى.

بن جدو: هناك بعض الهواجس ربما السيدة الفاضلة كانت تتحدث عن وجود بعض الهواجس تفضلي سيدتي.

أماني الطويل: ما يهمني في هذا الأمر في الحقيقة هو ما لاحظته في هذا النقاش من اختلاف بين الشيخ راشد الغنوشي والشيخ جواد الخالصي. ما قدمه الشيخ راشد هو ما نريد أن نصل إليه في مجتمعاتنا الإسلامية: الحرية ومقاصد الدين الإسلامي؛ لا ما قاله الشيخ جواد إن للإسلام فلسفة في الحكم و«نحن لا نسمح أن يشرع ما هو ضد هذه الفلسفة»، وهذه قناعته. لكن إذا ما اختار المجتمع تشريعاً ضد فلسفة الإسلام في الحكم فما هي الآلية؟ هذا هو ما يهمني كمجتمع؛ ما هي الآلية التي ستحسم هذا الخلاف؟ هل هو التكفير؟ هل هو سجن الآخرين؟ التعددية واضحة بين حركات الإسلام السياسي وبين بعضها والبعض الآخر في بلدٍ وآخر. لكن آلية حسم الخلاف هي ما يسبب الرهاب المتولّد كما قال د. ناصيف نصار من مسألة تكفير الآخر. ونحن نرى حركات إسلامية تقاتل بعضها البعض تحت مبدأ التكفير. من ناحية أخرى سأتكلم على الحالة المصرية وأنا أتكلم على ممارسة الإخوان، وهم التيار الإسلامي السياسي في البرلمان المصري حتى اللحظة الراهنة. نتكلم على الممارسات التي تسببت في الرهاب، بمعنى أن المسألة ليست مجرد رغبة في المزايدة على الآخرين ولا في إقصاء الآخرين الذين حصلوا على أصوات الأمة لأسباب مختلفة. هناك في البرلمان المصري مَن خرج من التيار الإسلامي ليقول إن خلع المرأة لزوجها مطلوب التراجع عنه، أو ما يعرف بمصر بقانون الخلع. وعلى الرغم من أن هذه قاعدة شرعية فقد خرج علينا من يقول إنه حتى لو قُننت هذه المسألة فيجب أن

تقنن بقاضٍ على النمط السعودي وعلى النموذج السعودي لا أن يتم خلع المرأة لزوجها مباشرة.

بن جدو: هل هذا الطرح من الإخوان المسلمين أم من السلفيين؟

أماني الطويل: دعني أقول لك ما يجري من تكتيك: الإخوان المسلمون يدفعون بالسلفيين إلى إلقاء البالون.

بن جدو: لماذا تقولين تكتيكاً؟ لماذا لا تقولين إن هذا فكر الإخوان هو ما يطرحونه وفكر السلفيين هو ما يطرحونه، لماذا تعتبرونه تكتيكاً؟

أماني الطويل: لأنه في كثير من القضايا السياسية هذا ما جرى على المستوى العملي.

المسألة الثانية في البرلمان أيضاً هي الاهتمام بكل قضايا تقييد المرأة مقابل عدم الاهتمام بقوانين تحسين الحالة الاجتماعية أو قوانين العدالة الاجتماعية أو حتى قوانين العزل السياسي. الذي يطرح الآن قانون حماية الثورة، وهو الوجه الآخر من قانون الطوارئ، هذا هو فعل الإخوان المسلمين، وهذا ما يُطرح علينا في البرلمان. الخطاب الرئاسي نفسه في مصر من جانب محمد مرسي لا يراعي أن مصر دولة متعددة مؤلفة من مسلمين وأقباط.

المسألة الثالثة، نحن لا نتكلم على الشكلانيات، نحن نتكلم على الواقع؛ فالرئيس محمد مرسي يقدم في خطابه السياسي جزءاً كبيراً دعوياً. فهو لا يخاطب المصريين بالقول يا مواطنين، بل يا قومي، يا عشيرتي... إلخ. نحن نحتاج إلى خطاب المواطنة. الإخوة من المسيحيين في بلدهم يشعرون بالغربة والخوف والرهاب. الآن يتكون في مصر ما يسمى الإخوان المسيحيون. ماذا يعني هذا؟ يعني استقطاباً على أساس ديني وعلى أساس طائفي، يفتح الباب أمام ما قالت به الأستاذة مارلين، أي التدخل الخارجي. والنموذج السوداني أمامنا؛ فالتدخل الخارجي هناك دخل من بوابة الانقسامات العرقية والثقافية والدينية. وفي الكونغرس هناك من يتكلم على ضرورة حماية الأقباط. وهناك مسألة التعامل مع الأقليات والتعامل مع المرأة؛ فموقف التأسيسية هو إقصاء للآخر. تنتج نساء مصر ما يساوي ٣٠ في المئة من الناتج القومي المصري. ولهذا الناتج عوائد مادية وعوائد معنوية. هذه العوائد المعنوية لم نجدها تنعكس في التأسيسية ولا في البرلمان، إذ اقتصر تمثيل المرأة في مصر على

١,٨ في المئة بسبب البيئة السياسية والقانونية التي وُضعت لسير الانتخابات.

جواد الخالصي: ذكرت السيدة أماني أني قلت إن لنا فلسفة، ولا أعتقد أن أحداً من المسلمين أو من المسيحيين أو المتدينين أو حتى من بقية البشر، لا يملك فلسفة! الإنسان بطبيعته له عقل، والعقل ينتج له فكراً وفلسفة وينتج له الإيمان أيضاً؛ فإما يؤمن بالله الواحد الأحد وإما يؤمن بشجرة أو بشيء آخر. وحتى الذي لا يؤمن بشيء كما يدعي فهو يؤمن بالنظرية التي ينتمي إليها أو الإلحاد الذي يزعمه. لكن يبدو سؤال الدكتورة في محله، فلو فرضنا أننا لا نقبل أن تخالف هذه القضية، كما ذكرت الدكتورة، فما هو الحل؟ الحل بسيط، نرجع إلى الأمة لنكون دعاة من جديد ونبلغهم أن الذي جرى ليس بصحيح ونكون في المعارضة. ونحن في العراق لدينا تجربة دين ودولة، حيث ادعى الاحتلال الأمريكي أنه جاء ليحرر طائفة من طائفة، وأثار فتنة. ونحن حين لا نتمكن من تحقيق تشريع ما نرجع إلى الناس، ولا نقوم بانقلاب عسكري، فنحن لا نملك قوى عسكرية. ولكن ما ذكرته السيدة أماني مهم جداً، لأن الندوة تركزت في كثير من مناقشاتها على هذه الهواجس، وبظنون مسبقة. أنت تقول لها الآن إن هذا موروث وهو ليس موروثاً؛ فالأحداث لم يمر عليها سنة، كيف يكون الأمر موروثاً؟ إنه موروث قديم ومتراكم وكل ما قاله الشيخ راشد أقول إنه صحيح. يجب أن نكون متمهلين ومتعقلين، لكن أن نكون حذرين من أن تحتوينا القوى الجبارة في العالم التي تريد أن تسرق الثورات وتخطف الدماء وتنسينا القضايا الكبرى، ونبقى صرعى في ما بيننا.

بن جدو: نقل الأستاذ منير شفيق، عن رالف نادر، أن لا فرق بين الحزب الجمهوري والحزب الديمقراطي في الولايات المتحدة، فأحدهما مثل الكوكا كولا والآخر مثل البيبسي كولا. لكن قلنا في وقت سابق إنه لا يجوز التعميم على كل التجارب الإسلامية والحركات الإسلامية. د. سعد الدين، هل ترى أن الفرق بين الجماعات الإسلامية هو كالفرق بين البيبسي كولا والكوكا كولا؟

سعد الدين إبراهيم: لا أعتقد ذلك؛ لأن لدينا نماذج بالفعل، لدينا نماذج من إندونيسيا ولدينا نماذج من ماليزيا، ولدينا نماذج من الدول الأفريقية التي فيها أغلبية مسلمة؛ وبالتالي ليس بالضرورة أن تكون الفروق بين هذه الجماعات كالفرق بين الكوكا كولا والبيبسي كولا. هناك فروق بين الطالبانيين في أفغانستان، والملالي في إيران، وبين التجربة التركية، وهي تجربة مضيئة وقوبل صاحبها أو رائدها الطيب أردوغان في مصر باستقبال الأبطال.

بن جدو: تقول الطالبانيين والملالي في إيران في جانب، والأرودغانيين في جانب آخر؟

سعد الدين إبراهيم: نعم الفروق كبيرة جداً، وبينهما كل ألوان الطيف، وبالتالي لا ينبغي التعميم هنا، والتبسيط بالـ كوكا كولا والـ بيبسي كولا، لأن هناك كوكا كولا وهناك عرق سوس، وهو مشروب شعبي جداً لدينا، فهناك فرق بين طالباني عرق سوس وديمقراطي خروبي أو بيبسي كولا.

بن جدو: هناك تجارب وهذه الهواجس التي تثار الآن ربما لا تجد لها مصداقية على الأرض. ينبغي أن نفرق بين الإخوان والسلفيين. هناك إخوان في بلد وإخوان في بلد آخر. هناك سلفيون في بلد وسلفيون في بلد آخر أو في البلد ذاته.

سعد الدين إبراهيم: هذا مطلوب، هذا شغل العلماء الاجتماعيين: التصنيفات والقياسات والتلوينات؛ وبالتالي لا ينبغي التعميم إنما التصنيف والتدقيق وقياس الفروق. ونحن لدينا مقاييس لكل هذه الأمور. وأنا كنت من أوائل الذين قالوا إنه لا بد من أن نعطي الإخوان المسلمين والإسلاميين عموماً فرصة. وكما ذكرت، أنا كنت في السجن معهم وأنا أعرفهم ولا أخاف منهم. لدي انتقادات لهم وأقولها علناً ويتقبلونها في مثل هذه البرامج الحوارية. وهناك أشياء أخرى لا يقبلونها وهذا حقهم. إنما المهم هو التجربة الديمقراطية التي تتسع لهذا التنوع والسماح بالرأي والرأي الآخر وهو أمر مطلوب في بدايات تركيز وتعميق التحول الديمقراطي في منطقتنا العربية.

بن جدو: د. ناصيف تحدثت السيدة أماني عمّا هو واقع لدى المسيحيين في مصر ولا سيّما الأقباط منهم، وقد بدأ البعض يتحدث عن الإخوان المسيحيين، وبدأ البعض الآخر يطالب بقانون في الكونغرس. . . إلى غير ذلك. نعم هناك كلام وسط الأقباط والمسيحيين في مصر فيه الكثير من الهواجس والريبة؛ فهل تعتقد أن هذه الهواجس وهذه الريبة مبالغ فيها؟ بمعنى آخر، إنها تقوم على النوايا وعلى الخوف المسبّق من أي إسلامي يمكن أن يأتي إلى الحكم خشية أن يطبق الشريعة الإسلامية التي تكون على حساب المسيحي، أم أن هناك مفردات تجعلك بالأساس خائفاً؟

ناصيف نصار: لا تحصرني في الخانة المصرية؛ فلست عليماً بتفاصيلها. د. أماني أخبر مني وأعلم بالموضوع. أعتقد أن هذه المخاوف ليست بنت الساعة. هي مخاوف حقيقية لها تاريخها وجذورها قبل هذه المرحلة، وهي تعود إلى التأجج في هذه المرحلة لأسباب قائمة، ولا يمكننا أن نختزل حالة الأقباط عموماً

بحالتهم اليوم. ولكن ينبغي أن نفهم تاريخ وضعهم في الوطنية المصرية. الأقباط لديهم شعور بقدر ما أعلم بأنهم هم المصريون الحقيقيون، وبأن الآخرين أتوا إلى مصر وتمصّروا. المهم بالنسبة إليهم المرجع الأساسي هو الوطنية المصرية، هو القومية المصرية بالنسبة إلى بعضهم، هو هذا الانتماء التاريخي الطويل الذي هضم الأقليات والشعوب الوافدة إلى مصر، التي ينبغي أن تتعايش على قدر المساواة الكاملة في المواطنية. الأقباط لهم تاريخهم بعلاقتهم مع الحكومات المصرية من اضطهاد أو تسامح وأحياناً تساهل. وهذا أمر ينبغي أن يدرس في هذه الحالة بالذات. أنا مع السوسيولوجيين الذين يؤكدون أن هناك حالات ولكل حالة خصوصيتها. هذا صحيح وضروري. ينبغي أن لا نعمم كما ذكرت، لكن لا بد من الإبقاء على مفاهيم مشتركة وإلا لضاع علينا إمكان الفهم.

عندما نتحدث عن الديمقراطية، إذا كان لكل بلد ديمقراطيته وإذا كان لكل نظام ديمقراطيته، ولكل حالة وعصر، فما معنى أن تكون ديمقراطية؟! إذ تفقد حينها إمكانية الوصف. لا بد من مفهوم إذاً، والمفهوم عام بطبيعة الحال، فالتخصيصات والتعيينات تأتي في ما بعد بالتطبيق. لكن أود أن أذهب في هذا الاتجاه وأشيد بمواقف الشيخ راشد الغنوشي التي أراها متقدمة بالنسبة إلى غيرها من المواقف على صعيد الاتجاه نحو الديمقراطية، وفي ظني أن ما يشتغل في مخيلة الشيخ هو نموذج الديمقراطية المسيحية في الغرب التي نشأت في بلدان علمانية. الديمقراطية المسيحية في ألمانيا، الديمقراطية المسيحية في إيطاليا؛ وقد ذكر ذلك في أكثر من تصريح وفي أكثر من كتابة له. وإذا أخذنا هذا النموذج ماذا يعني ذلك؟ يعني أننا في بلدان علمانية أبقينا على الدين كمرجعية بالنسبة إلى السياسة، ولكننا حافظنا على العمل السياسي بوصفه عملاً ديمقراطياً مؤسساً على الانتماء الوطني، على القومية الألمانية، في حالة الديمقراطية المسيحية الألمانية، وعلى القومية الإيطالية، في حالة الديمقراطية الإيطالية. هذا يعني بالنسبة إلى الحركات الإسلامية، إن كان ثمة من قبول لفكرة الديمقراطية وفلسفتها بحيث لا تكون هذه الفكرة حكراً على الغرب كما يريد د. علي فياض، بل على العكس، فالديمقراطية لها ماهية إنسانية بقدر ما هي بنت العقل السياسي الإنساني الكوني، أقول هذا يعني بالنسبة إلينا نحن في هذه المنطقة في العالم، أننا نمارس السياسة على الأساس الذي هو لها، أي الأساس القومي والوطني والمصالح العامة للشعب، ولكننا نمارسها من منظور أخلاقي إسلامي. الأخلاق الإسلامية جزء لا يتجزأ من الإسلام، وهي قابلة للتوظيف في كل المجالات وبخاصة في المجال

السياسي، إذ لا بد من الإبقاء، وأتحدث هنا فلسفياً، على العلاقة بين السياسة والأخلاق. كثير من الاتجاهات يميل إلى فصل السياسة عن الأخلاق، لكن في واقع الحال وفي واقع الممارسة الديمقراطية، واستناداً إلى بعض النظريات الفلسفية، يتبين أنه لا يمكن فصل السياسة عن الأخلاق. فالسياسة تحتكم في نهاية الأمر إلى معايير قيمية. معنى ذلك أن في الإسلام نظرة واضحة إلى القيم، وهذا ما يسمى المرجعية القيمية، لنأخذ العدل كقيمة أساسية وغيره من القيم. هذه المرجعية القيمية تحفظ الهوية الإسلامية في الممارسة السياسية ولكنها لا تجتاح الممارسة السياسية من حيث إنها ممارسة أصيلة مستقلة في حد ذاتها عن الدين.

بن جدو: واضح أن د. نصار لا يزال متمسكاً بضرورة الفصل الكامل بين الدين والسياسة؟

ناصيف نصار: لا.. لا على العكس أنا أصِل بينهما.. أوجدت جسراً بينهما.. هذا جسر كامل وواسع.

بن جدو: ليست لديك مشكلة مع من يطرح برنامجاً على قاعدة المشروع الإسلامي؟

ناصيف نصار: إذا كان مبنياً على قاعدة أخلاقية فقط. هذا يعني أن البرنامج السياسي هو برنامج سياسي يحاسب عليه سياسياً. أما مسائل التربية ومسائل التنمية ومسائل الاقتصاد ومسائل العلاقات الداخلية والخارجية... إلخ، فهي مسائل سياسية تقرر على أساس العقل السياسي والإرادة السياسية والمصلحة الوطنية، وهي تحاسب على هذا الأساس طبعاً. الوجهة العامة لها، النفَس، الروح، الحدود، ينبغي أن تكون مستلهمة من قاعدة أخلاقية.

بن جدو: يعني ليست لديك مشكلة بأن الشخص المتدين الذي يسمي نفسه إسلامياً؟

ناصيف نصار: مسلماً.. مسلماً... ليس إسلامياً.

بن جدو: أنا أتحدث عن إسلامي، ليست لديك مشكلة أن هذا الشخص الذي ينطلق من مشروع يسميه إسلامياً وهو يطرح نفسه كإسلامي... أنا حركة إسلامية، أمارس السياسة وأصل إلى السلطة والحكم عبر هذا البرنامج؟

ناصيف نصار: إذا كان يقبل مبدأ المساواة الكاملة بين المواطنين، ليس لدي مشكلة معه.

عبد الصمد بلكبير: إن جذر مسألة العلاقة بين الدين والدولة أو السياسة، هو العلاقة بين حقل الأخلاق أي الواجب، وحقل السياسة أي الممكن. وفي هذه الحالة يبدو أن خطاب الإسلامويين يكاد يطابق خطاب الحداثيين.

بن جدو: إسلامويون؟

عبد الصمد بلكبير: إسلاميون. . . إسلامويون كما تحب.

بن جدو: حدد إما إسلاميون وإما إسلامويون؟ هناك إسلاميون موجودون معنا كما أعتقد وقد يقولون لك نحن إسلاميون لا إسلامويون.

عبد الصمد بلكبير: هي ليست تعيير، بل هي فقط صيغة لإظهار أن هناك الدين وهناك الأيديولوجيا الدينية، وهناك فرق. أنا متدين وأنا مؤمن ولكنني لست إسلامياً، بل علماني. لكن في العمق النخبة العربية كلها لديها أزمة. الأستاذ يقول الارتباط. المرتبط منفصل، لأننا لا نربط إلا بالمنفصل. وبالتالي أين يكمن العطب؟ لا في حالة الجزائر ولا في حالة ليبيا ولا مصر ولا تونس بل في الأصل؛ فالإخوان الذين يطرحون أن المرحلة مرحلة ديمقراطيات مخطئون، لأنهم لا يطرحون الممكن بل يطرحون الواجب، وهذا هدف استراتيجي. المناضلون في جنوب أفريقيا وفي إسبانيا مثلاً، لم يطرحوا الديمقراطية بل طرحوا الانتقال نحو الديمقراطية، لذلك أبى رجل عظيم مثل مانديلا أن يجالس ستيفان دوكليرك، ويد دوكليرك تقطر دماً بشعب جنوب أفريقيا، ونحن لا نستطيع أن نجالس خصومنا، حتى لا أقول أعداءنا. الآن هل حللنا المشاكل؟ إذاً، الإسلام هو الحل الخطأ والديمقراطية هي الحل الخطأ والاشتراكية هي الحل الخطأ. الحل هو الانتقال الديمقراطي، ومنطق الانتقال الديمقراطي هو غير منطق الديمقراطية التي تعني الإقصاء وتعني الانتخابات. منذ الثورة وأنا أرجع هذا إلى الفوضى الذهنية التي أنتجها الغرب في أذهان المثقفين العرب، سواء عن طريق القنوات التلفزيونية أو عن طريق الصحافة أو عن طريق المثقفين.

بن جدو: الفوضى الدينية ما هي؟

عبد الصمد بلكبير: إنها الفوضى الذهنية؛ فما ينشر من مفاهيم مغلوطة. . . ومفاهيم غير تاريخية، تطلب المأمول وليس الممكن. لذلك الخطأ في تونس أن الدولة تصورت أنه من الممكن تمرير الديمقراطية بصورة مباشرة من دون انتقال ومن دون مرحلة. هذا الإشكال ما زال مطروحاً. الإخوان في

مصر، كما في تونس كما في ليبيا، وضعوا الدستور قبل الانتخابات، وبالتالي كان علينا أن نتوافق. ما معنى التوافق؟ هو أن نتنافس في التنازل، لا أن نتنافس في المزايدات. هذا المطلوب. أما الاشتراكي المغربي فهو يطرح مسألة الانتقال الديمقراطي، لأن الوحدة أو الجبهة أو الكتلة التاريخية تتطلب هذه الفضيلة.

بن جدو: لماذا، إذا لم تكن هذه الثورات العربية تنتج حركات تتصارع من أجل تنفيذ برامجها على قاعدة الديمقراطية والحرية؟

عبد الصمد بلكبير: هذا هو الخطأ؛ وأعطيك مثالاً على ذلك: الإخوان يتكلمون على الحرية، ليس المطروح الآن هو الحرية، بل المطروح الحريات الديمقراطية. بقية الحريات، هي مرحلة أخرى وليست مرحلة اليوم، ما يهمني الآن هو التعددية وحق الأحزاب وحق التعبير وحق التنظيم، أما الحق في الجنس المثلي وفي القمار والحق في المخدرات والحق في أن أتزوج حيوان... إلخ، هذه ليست قضايا! لذلك يجب تقييد المطالب، وبالتالي الانتخابات ليست دليلاً على الديمقراطية. وأعطيك مثالاً، في فرنسا لم يجهزوا انتخابات نزيهة إلا في عام ١٩٦٧، وقبل ذلك كان كله يجري بتوافقات.

السيد زهرة: في الحقيقة أنا لا أعرف لماذا يغضب الإخوة الإسلاميون أو الذين ينتمون إلى القوى الإسلامية ويضيق صدرهم باستمرار من أي انتقادات أو من بعض الناس الذين يعبرون عن مخاوف وقلق من صعودهم إلى السلطة. لا أقصد ضيق الصدر في القاعة هنا فقط، بل على المستوى العام، وعلى مستوى المجتمع. وكلما تحدث أي أحد عن انتقاد معين أو عبّر عن مخاوف معينة، قيل له نحن أتينا عن طريق الانتخابات وإن من حقنا أن نُعطى الفرصة. لسنا معترضين على ذلك، لكن هذا ليس مبرراً، فإذا كان لدينا دواعٍ للقلق فلنعبّر عنها. وإذا أتى إلى السلطة عن طريق الانتخاب الليبراليون أو الشيوعيون، كان الكثيرون أيضاً سيعبرون عن مخاوفهم وعن دواعي قلقهم. صحيح أن الشيخ راشد الغنوشي رجل له خطاب منفتح متقدم في كل القضايا التي تشغلنا بالنسبة إلى مسألة الدين والدولة، مسألة العلمانية والحريات... إلخ. لكن لدينا ثلاث مشكلات كبيرة، أول مشكلة أنه ليست كل القوى الإسلامية التي وصلت إلى السلطة أو لم تصل تتبنى خطاب الشيخ راشد الغنوشي. على العكس، الكثير منها لا يوافق على هذا الخطاب. هو تحدث قبل قليل مثلاً عن مسألة التوافق كمبدأ

عام في الحكم، حتى لو كان أغلبية، هذا المبدأ لا يقبل به الإخوان في مصر ولا يعملون به على الإطلاق.

بن جدو: كيف ذلك؟ كيف أن الإخوان في مصر لا يؤمنون بمبدأ التوافق؟ على العكس، هناك من يقول على سبيل المثال، إن البعض من حلفائهم رفضوا أن يتشاركوا معهم. حتى صديقك وصديقنا جميعاً حمدين الصباحي هو الذي رفض التوافق على سبيل المثال.

السيد زهرة: لا. نحن نفرق بين مرحلتين، قبل الانتخابات رفع الإخوان خطاباً وجّه إلى الشعب المصري قريباً من خطاب الشيخ راشد، إذ قالوا إنهم يؤمنون بالدولة المدنية، وبأن الحكم هو بالمشاركة، وهذا ما يقترب من مفهوم التوافق... إلخ. لكن ما حدث أنه بمجرد فوزهم في الانتخابات وبرئاسة الجمهورية، وجدنا مؤشرات كثيرة هي عكس هذا الخطاب تماماً. لقد وجدنا خطاباً آخر. وجدنا **أولاً**، أن حالة ضيق شديد حلت ضد القوى الأخرى الليبرالية ورغبة معلنة في إقصاء هذه القوى ومشاركتها، وتسفيهاً علنياً لها. ووجدنا **ثانياً**، مسعى إلى الاستيلاء على كل مؤسسات الدولة من جانب الإخوان؛ ووجدنا مؤشرات غير ودية على الإطلاق في ما يتعلق بحريات الإعلام... إلخ. أريد أن أقول إن كل هذه هي مؤشرات تدعو إلى القلق أو إلى التساؤل؟ ومن حق الناس أن تعبّر. الجانب الآخر الذي لا يقل أهمية، وفي ما يتعلق بمصر بالذات، وقد يكون في تونس أيضاً، هو أن ما عزز هذه الدواعي إلى القلق حتى الآن هو ليس الخطاب المعلن أو الممارسات الفعلية، بل إنهم لم يطرحوا حتى هذه اللحظة أي برنامج عملي يحقق مطالب الشعب التي رفعها أثناء الثورة، والتي يمكن أن تبدد المخاوف.

بن جدو: قالوا لك عمرنا أربعة أشهر.

السيد زهرة: نحن لا نقول أن ينتقدوا البرنامج، يعني خلال ١٠٠ يوم أو في أربعة أشهر أو حتى سنة. سأعطي أمثلة لكي تكون الأمور محددة، حتى هذه اللحظة أنا لا أعلم، ولا أحد من المصريين يعلم، ما هو البرنامج الاقتصادي لحكم الرئيس مرسي، وما هو برنامجه لتحقيق العدل الاجتماعي، ومن يطرحه، فهذا غير موجود.

بن جدو: أليس الشعب من انتخبه؟

السيد زهرة: أنا لم أقل إن الشعب لم ينتخبه. لكن الشعب الذي انتخبه فعل من أجل ذلك، وليس من أجل أن يدخل المجتمع في صراعات مع الليبراليين... إلخ، لكن من أجل أن يطرح ويبدأ تنفيذ برنامج للعدل الاجتماعي، لتكريس الدولة المدنية والحريات العامة.

النقطة الثانية، وهي مهمة، أنا أوافق مع كل الأساتذة الذين تحدثوا وأعربوا عن مخاوف تتعلق بقضية الأقليات الدينية بوجه عام سواء المسيحيين في مصر أو غير ذلك. لماذا؟ هذه الندوة أو هذا اللقاء يناقشان الدين والدولة في الوطن العربي. كل الأوراق والأبحاث التي قدمت وكل النقاشات رأت أن الدين المقصود هنا هو الإسلام ـ وهذا خلل فظيع ـ ونحن كدول عربية لدينا أقليات من مسيحيين وأديان أخرى. لذلك غاب عن كل المناقشات والأبحاث طرح أي رؤية لعلاقة الدين والدولة من زاوية قضية الأقليات. أقصد أن هذه القضية غائبة حتى على مستوى النخب الفكرية، فما بالك إذا كان من يحكم المجتمع أو من صعد إلى السلطة قوى دينية لها مواقف غير ودية من مسألة الأقليات ومن مسألة الطوائف؟! إذاً، نريد ضمانات، كمجتمعات عربية، تضمن لنا قيام دولة مدنية، دولة مواطنة، يُحترم فيها الدستور، ويحترم فيها القانون، ويقام فيها العدل... إلخ. ما هي هذه الضمانات، أنا لا أعرف، ربما أولها الدستور وأكبرها الدستور؟ وربما المطلب هو فصل الدين عن السياسة وليس الدين عن الدولة، بمعنى أن الدين لا يكون له سطوة في مسألة الحكم والانتخابات... إلخ.

أريد أن أقول إن صعود الإسلاميين إلى الحكم، خطوة لا يعترض عليها أحد، لكن كما قلت في البداية، نعم، هناك ما يدعو إلى القلق، هناك ما يدعو إلى النقاش، ويجب أن يستمع الإسلاميون إلى هذا الكلام.

أنطوان مسرة: العلاقة بين الدين والدولة في المجتمعات العربية اليوم هي علاقة فوضوية، ليس ميدانياً فقط، بل في العقول وعند جامعيين وباحثين ومدرّسين في الجامعات أيضاً. وهذه العلاقة بحاجة إلى انتظام، المجتمعات الغربية وصلت بأكثريتها إلى درجة معقولة، ولا أقول مثالية، من الانتظام. أما عندنا فهناك أوضاع مقلقة اليوم، بل مخيفة ومأساوية؛ وهناك خروقات لحقوق الناس البديهية باسم الدين. ما العمل؟ هناك خطر الاستبداد باسم الدين، وهذه المسألة مرت بها المجتمعات البشرية كافة. اليهودية ـ الصهيونية، التي حولت الله إلى بائع

أراضٍ ومستثمر أراضٍ، والمسيحية مرت باستبداد باسم الدين، والإسلام قد يمر اليومَ باستبداد باسم الدين أيضاً، وبعروبة السجون وإسلام السجون. ما العمل؟ العمل يتطلب مساراً آخر. مساراً عملياً تطبيقياً يعالج الممارسات، حالة بحالة، وأعطي بعض الأمثلة لذلك: ضمان المشاركة السياسية، كيف؟ وبأي آليات وبأي وسائل؟ وقضية النقض الديني، ما هي ضوابطه وما هي حدوده وما هي مجالاته؟ وقضية حامد أبو زيد في الماضي، ما حدودها؟ وقضية بعض وزارات الأوقاف في المجتمعات العربية، فهي تتعامل وكأنها سوبر وزارات خارجة عن أي مراقبة وخارجة عن أي محاسبة، كيف ننظم ذلك؟ وهناك خطب الجمعة في المساجد؟

بن جدو: سأعود إليك، عندما تتحدث عن وزارة الأوقاف بكل صراحة المؤسسات الدينية بوجه عام لا تتعاطى وكأنها ـ حتى المؤسسات الدينية الكنسية المسيحية ـ إمبراطورية لوحدها؟

أنطوان مسرة: طبعاً لم أسمها إسلامية بل قلت دينية. المجتمعات العربية بحاجة إلى ضوابط. وضوابط حقوقية بخاصة.

بن جدو: وفي ما يتعلق بخطب الجمعة؟

أنطوان مسرة: خطباء الجمعة، وبخاصة في المساجد، أكثريتهم من الأميين، وهم في كثير من الأحيان يخطبون أمام جماهير أمية، فتخرج من المساجد لافتعال أحداث عنف. هناك عام في مصر حدث فيه ٨٠ حادثة عنف. كيف ينتظم هذا الموضوع؟ هل تُشرف وزارة الأوقاف على المساجد؟ هل تُنسّق دار الإفتاء في هذه القضايا؟ نحن بحاجة إلى استخلاص قواعد، والقواعد الفعلية هي القانون. البشرية حتى اليوم أوجدت القانون، والشرائع الدينية هي مصدر قَيَمي للتشريع، ولكنها ليست مصدراً إجرائياً.

دارم البصام: أعتقد أن الأخ عبد الصمد أثار قضية بالغة الأهمية، ولكنها للأسف لم تأخذ مساحتها في النقاش، وهي مسألة الانتقال إلى الديمقراطية التي قد تمتد إلى سنتين أو ثلاث سنوات. والقاسم المشترك في هذه المرحلة هو التوافق لا التنافس، والمصلحة الوطنية لا المصلحة الحزبية الضيقة. وظيفة هذه المرحلة هي تمهيد ساحة اللعب في ما بعد للعبة الديمقراطية. في هذه المرحلة يجب أن تحل المسألة الأمنية، وأن تعاد هيبة الدولة لتأخذ مكانها من جديد. كثير من النظم والضوابط والقوانين، كقانون الانتخابات، وقانون الإعلام وقوانين أخرى، وكذلك البناء المؤسسي، تثار في هذه المرحلة نظراً إلى التهديم الذي شاب مرحلة

الصراع. . . إلخ. وهذه أمور كلها تعتمد التوافق فننسى شيئاً اسمه تنافس، وهو ما يسمى في الأدبيات الانتقال الآمن (Soft Landing Transition)؛ أما الانتقال الخشن إن صح التعبير، أي التنافس، فيأتي مباشرة بعد التغيير، وهو يؤدي إلى حالة تدعى ما بعد التسلطية.

بن جدو: ألا يمكن أن يحاججك أي إسلامي الآن ويسألك: لماذا أصبحتم تتحدثون عن الانتقال الديمقراطي وعن كل هذه الأمور الآمنة فقط لأن الانتخابات الشعبية الآن أفضت إلى فوز الإسلاميين عن طريق صناديق الاقتراع؟ ولو أن الشعوب الآن، شعوبنا، اختارت علمانيين ويساريين واشتراكيين وكل من هو غير إسلامي، فهل كان يمكن لهذه النخبة مثلاً أن تتحدث بهذا المنطق: الانتقال الديمقراطي وكل هذه الشعارات؟

دارم البصام: أختلف معك غسان، لأن الانتقال الآمن الذي تحدثت عنه، وأنا لدي خبرة وأعمل في هذا الميدان في إطار الأمم المتحدة، يعفيك من التجاذبات ويعفيك من الثنائيات الحادة، لأن هذه هي مرحلة بناء التوافق الوطني على اللعبة الديمقراطية، فهذا سيؤدي في ما يؤدي إلى نوع من التحوير السلوكي.

بن جدو: كيف يمكن أن تجيب وتقنع إسلامياً الآن وهو يقول لك ما يلي: نحن على مدى عقود عانينا نظم الاستبداد والدكتاتورية، ولدينا فرصة تاريخية تقوم على الثورات والانتقالات، والشعب أصبح هو صاحب القول الفصل. هذه المسألة ينبغي أن نجسدها على الأرض من خلال دستور جديد وانتخابات مباشرة وحكم جديد، ولندع صناديق الاقتراع تحكم من خلال تجربة التداول السلمي للسلطة.

دارم البصام: أعتقد أن وظيفتنا كقيمة فكرية أن ننظّر لهذه المرحلة؛ ففي كل المفاصل التاريخية التي مر بها العرب كان هناك فكر جديد. أين هو الفكر الذي ينظّر لهذه المرحلة، ليس هناك فكر، لكن هنالك آليات. صندوق الاقتراع هو آلية، لكنه لا ينظم قواعد الديمقراطية. أعتقد أنه من واجبنا وضع هذا البناء النظري والبناء المفاهيمي لتجسيد مهمات المرحلة المقبلة.

الشيخ جواد الخالصي: أنا مع رأي د. عبد الصمد ود. دارم، فالانتقال إلى مرحلة جديدة ينبغي أن يمهَّد لها بمرحلة طويلة يتفق عليها الجميع، وإلا سيكون الحال كما جرى في العراق. أنا طبعاً أتحفظ على مصطلح الربيع العربي، ولا

أستعمل ديمقراطية، هذا رأيي، ولدي مصطلحاتي التي أستعملها. لكن أنا أقر بالنتيجة، برأي الناس واحترم رأي الناس ولا أوافق على فرض أي شيء على الناس. هنا التمهيد أو الانتقال الآمن ضروري للحفاظ على المجتمعات وإلا تفسخت وتقسمت.

بن جدو: هناك نقطة ثانية لو سمحتم. هناك نقطتان ملحتان تم طرحهما: الشيخ راشد الغنوشي طرح قضية إفشال الإسلاميين، يعني إفشال التجربة الديمقراطية فعلاً؟ النقطة الثانية التي طرحها د. سعد الدين إبراهيم، نحن الآن أمام نموذجين من التجارب الإسلامية. الملالي في إيران والطالبان في أفغانستان وتجربة رئيس الوزراء التركي رجب طيب أردوغان، إذاً، إننا أمام نموذجين.

أنطوان سيف: أرى أن ما يجري في العالم العربي في هذه المرحلة يصعب توصيفه، والتوصيفات التي سمّته المرحلة الانتقالية هي توصيفات سياسية بامتياز، أي أن هناك نظاماً سياسياً معيناً انتهى أمره وذهب، وهناك أنظمة أخرى آتية. هنا تقع كلمة أزمة. ما معنى أزمة؟ تعني الأزمة أن القديم يموت من دون أن يولد الجديد بعد. حينها نكون في مرحلة أزمة حقيقية، ومرحلة الأزمة هذه لا نستطيع أن نحكم عليها أحكاماً مطلقة، فهي مرحلة تجريبية، ندخل معها في الديمقراطية من دون أن نمارسها قط. ومن لا يمارس الديمقراطية ليس ديمقراطياً. لا يكفي أن تقول قولاً إنك ديمقراطي، بل يجب أن تُمتحن بالمواقف العملية لكي يقال إن هناك ديمقراطية أو لا؟ هناك أمر لم نمارسه في الأنظمة التي أبيدت، هذا لا يعني إطلاقاً أن المسلمين أو الإسلاميين فحسب، يتحملون تبعات الجفاء والظلم الذي وقع على المواطنين في المرحلة السابقة. عندما يكون هناك استبداد فهناك استبداد على الجميع، ولا يجوز لفريق واحد أن يقطف الثمرة بوصفه الضحية الوحيدة في حين يهمَّش الآخرون، ويكون هو وحده له الحق في الدخول إلى السلطة. في الواقع أن النظام الاستبدادي هو نظام لا نموذج له تقريباً إلا النموذج الأحادي، والنموذج الأحادي يلغي الحريات والديمقراطية والمواطنة. مع أن هذا النموذج منذ الثورة الفرنسية وعصر الأنوار يدعي المساواة. المساواة الإنسانية أمر مهم جداً في التاريخ البشري. وحين يقال إن البشر كلهم سواسية، سواء كانوا من المؤمنين أو غير المؤمنين، أغنياء أو فقراء، سوداً أو بيضاً، فهذا يعني أننا وضعنا أسساً حقيقية لكي نقيم مجتمعاً كاملاً. هنا أنا آتٍ من مجتمع لم يطرح فيه أحد أن السلطة ستصبح سلطة دينية، وأقصد فيه لبنان. هناك تنوع وتعدد. لكن أنا أعرف أن الكثير من المؤسسات الموجودة في لبنان لا تعتبر أنها تعيش في نظام ظالم إطلاقاً.

لا بل إن أحد المشايخ من الفقهاء السنة قال في مرحلة قبل الحرب الأهلية التي حدثت في لبنان (١٩٧٥ ـ ١٩٩٠): «إني أمارس من الحريات ما لم تمارسه الحريات. أنا كشيخ أمارس الحرية الدينية الإسلامية المسلمة ما لا يمارس في أي منطقة من الدول العربية الأخرى. لأن في الدول العربية الأخرى، المشايخ زملائي يُستدعون مساء الخميس ويقال لهم هذا الموضوع يقال وذاك الموضوع لا يقال في خطبة الجمعة. أنا لم يأتني أحد ليقول لي ماذا علي قوله وماذا علي أن لا أقوله». ماذا يعني ذلك؟ ذلك يعني سؤالاً مهم جداً طرحه في هذا المؤتمر: هل الدولة ضرورة دينية، نعم أم لا؟ لماذا نحتقر المسلمين الموجودين خارج الأراضي الإسلامية في أوروبا؟ لماذا هذا الاحتقار؟ هؤلاء لا يطمحون أن يأخذوا سلطة وأن يؤسلموا سلطة. وليسوا هم من مسلمي الدرجة الثانية. لا بل هناك من المفكرين العرب من يراهنون على أنه إذا كان هناك للإسلام من خبرة جديدة أتت فهي يجب أن تكون آتية من هؤلاء الذين يعيشون في مجتمعات متأصلة في الديمقراطية ونحن نطمح إلى ديمقراطية جديدة. أنا لا أخاف على الديمقراطية من البيان الذي أعطاه الشيخ راشد الغنوشي، فالشيخ راشد قدم كلاماً جيداً. لكن في آخر المطاف وآخر التحليل، التاريخ يحكم على الأفعال لا على الأقوال. لذلك نحن في هذه المرحلة ننتظر هذه التصرفات ويجب أن لا نقوم بما يحبط هذا. الإسلاميون بحاجة إلى أن يكونوا ديمقراطيين، وسنرى إذا كانت خامتهم تستطيع أن تتحمل الديمقراطية أم لا؟ حينها لن نكون في حالة حرب أهلية نائمة؛ الآن يتربص بعضنا البعض الآخر.

بن جدو: إذاً، حضرتك مع القول بعدم إفشال الإسلاميين في تجربتهم؟

أنطوان سيف: طبعاً، لأن أي إفشال سيتخذ مناحي غير ديمقراطية. وهذه كارثة ستحل على هذه المرحلة. نحن بحاجة إلى أن نكون ديمقراطيين أكثر من اللازم في هذه المرحلة بالذات.

هشام العوضي: أنا حقيقة من الكويت، لكن تخصصي هو الإخوان المسلمون والنظام السياسي المصري. زرت مصر في شهر أيلول/ سبتمبر الماضي، وجلست عشرة أيام والتقيت بعض قيادات الإخوان، وخرجت ببعض الأفكار أود أن أطرحها في هذا النقاش. هناك كتاب لـ نايثن براون، عنوانه **المشاركة لا المغالبة**، يتكلم فيه على تجربة الحركات الإسلامية، وتحديداً الإخوان من الأردن إلى فلسطين إلى الكويت ومصر، ويخرج باستنتاج في سطر واحد فقط، يقول فيه: «إن

الإسلاميين ملتزمون بالديمقراطية لكنهم عملياً لم يمثلوا حركة دمقرطة حقيقية لأنهم تربّوا في كنف أنظمة شبه سلطوية». هذا الكلام أذكره تماماً من الشيخ راشد عندما كنت أدرس في بريطانيا، وكان يأتينا في المؤتمرات والمحاضرات، ويقول ذلك، وهو قول لا أنساه لأنه يكرره، كما يكرر هذا الرأي الطاهر بن عاشور الذي كان أول من تكلم على مقاصد الحرية والعدالة وما إلى ذلك. قال: «إن الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين العرب جميعهم رضع من ثدي التخلف»؛ فالكلام الذي يقوله إننا سنة أولى أو سنة ثانية ديمقراطية هو حقيقة مستمدة من هذه النظرة. نحن الآن كما أعتقد في مرحلة التحدي الذي يواجَه بها الإسلاميون، إنهم يسجلون سابقة ديمقراطية، بحيث يأتي جيل إلى السلطة بعد أربع سنوات لن يقارن نفسه بحسني مبارك بل يقارن نفسه بمحمد مرسي. وكثير من المصريين الذين صوتوا لمحمد مرسي فعلوا ذلك خشيةَ شفيق. نريد من الجيل الناخب المصري المقبل عندما يصوت لمرسي أو لفلان من الناس، أن لا يقارن بين مبارك وشفيق، لأن تلك المرحلة انتهت، بل يقارن بإنجازات مرسي. إن تحدي الإسلاميين الآن أنهم يؤسسون فقط لأبجديات الديمقراطية، ليس بشكلها الكامل، بل بتسجيل سابقة، حتى يأتي الجيل التالي ليقارن نفسه ويرفع سقف التوقع.

بن جدو: إذاً هذه تحسب لهم؟

هشام العوضي: هذا يعتمد على النتائج؛ فالإنجاز في السنوات الأربع هو أن تخدمني أنا كواحد وأن تحسِّن لي وجه الديمقراطية العربية؛ ولو عملت هذا لأربع سنوات ولا أراك بعد ذلك، فسأعود إليك وسأكون ممتناً لك. هذا رقم واحد بصرف النظر عن المستقبل.

لقد التقيت الشباب وهم كثر، الذين انشقوا عن الإخوان وبعضهم أسس أحزاباً؛ ولا أتكلم هنا على د. عبد المنعم أبو الفتوح فقط. قال لي بعض الشباب من فئة ١٨ ـ ٣٠ سنة إننا قبل سنتين من اندلاع الثورة قدمنا ورقة إلى مكتب الإرشاد وقيادة الإخوان نطالب فيها بالثورة، وبأن نقف بالمرصاد أو عائقاً أمام ترشيح الرئيس مبارك في المرة القادمة، أو على الأقل نشارك في تظاهرات واعتصامات أهل المحلّة ومصانع النسيج وما إلى ذلك، بدلاً من أن نقتصر على هذا الدور السلبي الانكماشي. فكان جواب قيادة الإخوان لنا لا؛ لأنهم كانوا مقروصين ومضروبين ومعتقلين وخائفين، والمثل المصري يقول: «اللي يتلسع من الشوربة ينفخ في الزبادي». ومن قاد مسيرة التثوير داخل الجماعة هم الشباب.

من جهة أخرى، نحن نتكلم كثيراً على حوار بين الإسلاميين والعلمانيين والقوميين، أنا أطالب بحوار عمودي بين القيادات الإسلامية والشرائح الشبابية الإسلامية. هناك مسرحية لمحمد صبحي اسمها «انتهى الدرس يا غبي» وأنا أقول ابتدأ الدرس يا أذكياء، أكبر درس من دروس الثورة، وهذا تفكير بصوت عالٍ مع د. سعد الدين، أن الصوت الواحد للأبد (One Man Vote) ربما كان خطاباً يصلح لما بعد الثورة. أعتقد أن أقوى دروس الثورة أن أحداً من الإسلاميين أو غير الإسلاميين لن يجرؤ على القيام بهذه اللعبة، لأنهم يعرفون أين تذهب الشعوب. يذهبون لميادين التحرير كما ذهبوا ضد مبارك، يعرف مرسي تماماً أنهم يستطيعون التجمهر ضده.

طلال عتريسي: **أولاً**، تم التوصل إلى القول بعدم التعميم في تقييم تجربة الحركة الإسلامية. أعتقد أن هذا ليس إنجازاً في الحقيقة، لأن عدم التعميم مفترض أن يكون منطقاً وليس استنتاجاً، وخصوصاً بعد كل هذه السنوات من الاهتمام ومن دراسة الحركات الإسلامية. النقطة **الثانية**، يجب أن لا يكون هناك تعميم في نقد الحركات الإسلامية والتجارب الإسلامية. هناك ما يمكن أن أسميه تعسفاً سوسيولوجياً إذا جاز التعبير، في أن نضع طالبان وإيران بسلّة واحدة، ونقول إن هذه تجربة في مقابل تركيا التي هي تجربة رائدة، فنحن لا نستند إلى معايير علمية في تقييم هذه التجربة، إذا عدَّينا طالبان تجربة في مقابل تجربة إيران التي عمرها ٣٣ عاماً. النقطة **الثالثة**، أننا لم نلاحظ أن الحركات الإسلامية منذ عقدين أو يزيد دخلت في محاولات للمشاركة في العملية الديمقراطية بالرغم من محدوديتها. كانت تحاول أن تتسلل كي تشارك في الانتخابات وهي غيرت الكثير من المفاهيم في أساليب العمل في مختلف بلدان المنطقة من الكويت إلى لبنان إلى الأردن إلى بلدان كثيرة؛ شاركت إما بأحزابها مباشرةً وإما عبر أحزاب أخرى كما كانت الحال في مصر، إذ كانت ممنوعة من المشاركة المباشرة. وهذا أمر يجب أن نأخذه في الحسبان. كما أن كثيراً من الحركات الإسلامية أو جزءاً منها انشق عن الإخوان وذهب إلى العنف، ثم أجرى مراجعة أثناء وجوده في السجن وذهب في الاتجاه الديمقراطي والعمل الشرعي والقبول بالمؤسسات الدستورية. هذا كله يعبر عن تحولات في تفكير الحركات الإسلامية ورموزها. لست ضد النقد، أنا مع النقد. والحركات الإسلامية تحتاج إلى أن تُنتقد، لكن ألاحظ أن هناك اتجاهاً قلقاً وخائفاً ومتوتراً من وصول الحركات الإسلامية إلى السلطة على الرغم من أنها وصلت بالأساليب التي يدافع عنها هؤلاء الذين يخافونها. لذا حين ننتقد يجب أن

نلحظ في رأيي ثلاثة مستويات مهمة ودقيقة: **أولاً**، يجب أن لا يؤدي النقد إلى عودة النظام القديم؛ **ثانياً** يجب أن نتنبّه إلى عدم دفع هذه التجربة إلى العنف الداخلي؛ **ثالثاً**، يجب أن ننتبَّه إلى عدم دفع التجربة إلى السقوط في يد الغرب، وأنا أتكلم باختصار وهناك الكثير مما يمكن أن يقال حول هذه النقاط.

بن جدو: خلاصة هذا النقاش تجعل المجتمع العربي في المرحلة المقبلة، بالرغم من كل الثوابت التي تحيط بنا، يتَّجه جدياً نحو التعددية ونحو التوافق.

ناصيف نصار: أعتقد أن الفرق الثابت بين ما كان عليه المجتمع العربي قبل هذه الثورات وبين المرحلة الحاضرة، يكمن في أن هذه الأمور، أمور التعدد والديمقراطية وحقوق الإنسان وحق المرأة... إلخ، أصبحت في قلب النقاش، وأصبحت مجالاً مفتوحاً للنقاش؛ بينما كانت هذه الأمور في المرحلة السابقة مطموسة، مقموعة، ممنوعة من النقاش. الاستبداد كان مرحلة مدمرة لحرية التفكير ولحرية النقاش في كل هذه الأمور. الآن فتح باب النقاش، والإيجابي الأساسي في الأمر أن يكون الإسلاميون قد استفادوا أكثر من غيرهم في بعض البلدان لكي يصلوا إلى مواقع في الحكم، فهذا واقع من الاحتمالات التي كانت تزخر بها هذه المرحلة. الشرط الأساسي لكي نتقدم نحو التعددية والمجتمع المدني والحريات والمساواة... إلخ، هو أن يبقى هذا النقاش مفتوحاً وأن لا يسيطر عليه الإسلاميون لكي يبسطوا استبداداً جديداً على العقول. هذا هو الشرط الأساسي.

بن جدو: د. سعد الدين إبراهيم، طبعاً لكل بيئة آلياتها ولها تجاربها، لذلك في النهاية خلصت إلى أن هناك تجارب للجماعات الإسلامية قد تنتج بالفعل تجارب ديمقراطية وتنمية، ولعلك تعتقد أن النموذج التركي هو نموذج صالح قد يحتذى به. أحيلك إلى مسألتين حتى نخلص إلى ما تريد قوله. النقطة الأولى، أن هناك من يمكن أن يحاججك ويقول: لقد وضعت ملالي إيران وطالبان في أفغانستان في سلة واحدة كنموذج سلبي، والحقيقة أنهما يتفقان حول نقطة واحدة أنهما يعاديان الولايات المتحدة الأمريكية، أو السياسات الأمريكية حتى أكون دقيقاً، بينما النموذج التركي هو نموذج إيجابي جميل، ولكنه أيضاً ينتمي إلى الحلف الأطلسي، وعلاقته جيدة بالإدارة الأمريكية. النقطة الثانية، أنك تقدم الآن أكبر هدية إلى الحركات الإسلامية، وأعتقد أنهم سيشكرونك عليها. أنت

تقدم الآن النموذج التركي كنموذج يحتذى به، والحركات الإسلامية التي تخشاها وتنتقدها الآن قد تطبق هذا النموذج التركي.

سعد الدين إبراهيم: أولاً: أنا لم أقتصر على التجربة التركية أو النموذج التركي، وإنما ذكرت إندونيسيا وماليزيا.

بن جدو: لكن بعد إذنك أولئك مسلمون، لكن التجربة التركية قامت على قاعدة وحركة علمانية حتى لو لم تعلن ذلك الأمر، بينما في ماليزيا هم مسلمون؟

سعد الدين إبراهيم: لا يا سيدي... لا... أنا أختار كلماتي بدقة. وأنا أتكلم عن التحول الديمقراطي. إندونيسيا تحولت تحولاً ديمقراطياً. من دكتاتورية سوهارتو التي استمرت أكثر من ٣٠ عاماً، إلى ديمقراطية وتعددية، وبالتالي أنا أختار كلماتي وأمثلتي بدقة.

بن جدو: لكن الحركات الإسلامية وصلت إلى السلطة.

سعد الدين إبراهيم: ولو. في إندونيسيا بعد سقوط سوهارتو جاءت حركات إسلامية، ووصلت إلى السلطة وتخلت عن السلطة في انتخابات. وبالتالي هو نموذج يستشهد به أيضاً. «معلش» أنا دارس لهذه التجربة.

بن جدو: هي ليست جمعية خيرية. وبالتالي وصلت.

سعد الدين إبراهيم: ستدخل في مسائل لن تنتهي منها. الهواجس التي تحيط بتجربة الإخوان المسلمين في مصر، تأتي من مصادر عديدة. تأتي من الأقباط، الذين تضاعفت طلباتهم إلى الهجرة خارج البلاد بعد وصول الإخوان إلى السلطة. وقد فتحت هولندا بالفعل الباب للأقباط المصريين حتى تتعامل مع هذه الهواجس والضغوط التي تأتي من الجماعات المختلفة في أوروبا.

ثانياً، جزء من هذه الهواجس له ما يبرره. صحيح، يمكن أن تتحول الهواجس إلى مخاوف، والمخاوف تتحول إلى فزع، وهذا موجود بين بعض النساء حتى المسلمات. فهن يرين أنهن حفيدات هدى الشعراوي، اللواتي خلعن «البرقع» في ثورة عام ١٩١٩. وهن يجدن الآن صعوبة شديدة في أن يخرجن وأن يمارسن حياة كانت أمهاتهن وجداتهن يمارسنها منذ ٥٠ ـ ٦٠ عاماً. هذه مخاوف حقيقية ونحن نتكلم على نصف المجتمع. وبالتالي أريد أن أخلص أنه في الانتخابات

الأخيرة هناك قرى ذات أكثرية قبطية، في الصعيد في أربع محافظات، منعت بالقوة من المشاركة في الجولة الثانية للانتخابات الرئاسية.

بن جدو: من منعها؟

سعد الدين إبراهيم: جماعات وميليشيات إسلامية باسم الإخوان المسلمين والسلفيين، وتخصيصاً الإخوان. وقد ذكرت هذا. كان لدينا ٧٠٠٠ مراقب، وقد سجلنا هذا وهو ليس كلام دعاية. وقلناه كتابة، وموجود في المجلات التي وزعناها عليكم. لكن رغبتي أنا أيضاً، كشخص في مركز ابن خلدون، هي الحفاظ على التجربة الديمقراطية على الرغم مما يشوبها من تجاوزات هنا وهناك، إنما نحن أحرص على أن تستمر، وبالتالي لن نتوقف كثيراً عن هذه المخالفات بالرغم أننا قمنا بتسجيلها وأرسلناها إلى الأمم المتحدة في جنيف وإلى كثير من الجمعيات الحقوقية الأخرى. أريد القول في ما يخص بعض ما ذكر من مداخلات، إن الفرق بين التجربة التونسية، وتحديداً الفرق بين فكر وكتابات الشيخ راشد الغنوشي وكتابات الإخوان المسلمين، هو ٢٠ سنة من استنشاق الأوكسيجين في مجتمعات ديمقراطية عاش فيها الشيخ راشد الغنوشي، وبالتالي بات فكره ورؤيته يختلفان تماماً عمن لم يستنشقوا هذا الأوكسيجين الديمقراطي. الرجل حافظ على ثوابته كمفكر مسلم صالح، ولكن تطوُّر تفكيره ما كان ليحدث لو كانت تجربته اقتصرت على سوريا وتونس! فهناك أشياء كثيرة وتفاعلات كثيرة لا بد من أن نتنبَّه إليها، ولا بد من أن نستفيد منها؛ سواء تجارب إسلامية مضيئة مثل إندونيسيا وماليزيا وتركيا، أو تجارب سلبية نتحاشاها وذكرت منها طالبان وأفغانستان والسودان وإيران، وهناك تجارب جديدة لا بد من أن نحيّيها وندعمها وبالنقد والنقد الإيجابي.

حسن حنفي: تقتضي الديمقراطية الاعتراف بالرأي الآخر، ونحن في ثقافة سياسية تكفر الآخر، وتعتمد على أن الحق واحد مع الفرقة الناجية وكل الفرق هالكة. وننسى أحياناً أن الديمقراطية هي مجرد أداة، ففي أمريكا سواء كنت جمهورياً أو ديمقراطياً فأنت مع غزو العراق؛ وفي إنكلترا، سواء كنت من العمال أو من المحافظين أنت مع غزو العراق وأفغانستان؛ فالديمقراطية هي مجرد أداة وليست هدفاً بحد ذاتها. نحن العرب، بحاجة ربما إلى ائتلاف وطني يحدد التحديات الرئيسية التي تحاصرنا: تحرير الأرض، تحرير المواطن، العدالة الاجتماعية، توحيد الأمة، التنمية. . . إلخ؛ فما هي الثقافة السياسية التي تساعد

على تحقيق هذه الأهداف؟ سواء أكنت إسلامي الاتجاه أو كنت علمانياً، فتحرير الأرض هو عن طريق الحركات الوطنية أو عن طريق الجهاد. وسواء كنت إسلامياً أو ليبرالياً أو اشتراكياً، فالكل يدعو إلى العدالة الاجتماعية. إذاً، كيف أستطيع أن أحقق البرنامج الوطني الموحد عن طريق التعددية السياسية واختلاف الأطر النظرية. وفي فقهنا القديم الحق متعدد الاتجاهات والصواب متعدد الاتجاهات. إذاً هذا هو التحدي للإبداع العربي بإيجاز. أطر نظرية مختلفة لا تتضارب، بل تجتمع على برنامج وطني موحد. تحديات تبدأ من الواقع ولا تبدأ من الشعارات.

رفعت سيد أحمد: أنا فقط أثمّن وأؤكد كل ما قاله الأساتذة الكرام من نقد بنّاء بالفعل لعلاقة الدين بالدولة في نطاق تجارب الحركات الإسلامية. لكن أعيد فأكرر، القضية الرئيسية التي تحدثت فيها سابقاً هي غياب القضية المركزية فلسطين عن ممارسات وسياسات هذه الحركات؛ وأظنها قضية ستكون حاكمة وستفرض نفسها في المرحلة المقبلة شاؤوا هم أم أبوا. وهي من ثم ستميز الحركات في مدى مصداقيتها، لأن ذلك سيفرض فرضاً علينا خلال المرحلة القادمة. وسترتبط المصداقية بصورة أو بأخرى بالقضايا الاقتصادية التي هي هم وشاغل رئيسي لدى جمهور هذه الثورات حيث سيرتبط بفكرة القروض، والعلاقة بصندوق النقد والبنك الدولي. . . إلخ.

الملاحظة **الثانية**، ما تفضل به د. سعد الدين، أعتقد أن التجارب مختلفة، لكن نحتاج إلى دراسة موثقة أكثر لفكرة التجارب، بالذات في النموذجين اللذين عاشا فترة طويلة، مثل التجربة الإيرانية والتجربة التركية. التجربة الإيرانية على مدار ٣٠ عاماً تغير فيها ستة رؤساء جمهورية، في حين أن بعض شيوخ الخليج استمر كل منهم ٥٠ عاماً في الحكم، وفي بلد مثل مصر فيها رئيس جمهورية استمر ٣٠ عاماً. بهذا المعنى نحتاج إلى عدم التربص بالتجربة وفق رؤية مسبقة. لكن النقد مطلوب بالفعل، حتى إن بعض التجارب ليست بهذا السوء، لكن هناك تعميماً وقذفاً إعلامياً يمارس ضد التجارب التي تتخذ موقفاً داعماً للقضية الفلسطينية، وهو ما نخشاه بعد ذلك على الحركات الحقيقية الثورية في البلاد التي قامت بالثورات، إن هي اتخذت مواقف لا تعجب أصحاب هذه الرؤية إذ ستصبح في نظرهم تجارب سلبية. وفي تقديري أن الموقف الإيراني الداعم للقضية الفلسطينية هو الذي عمم هذه الرؤية السلبية لدى قطاعات كبيرة. لكن فكرة تداول السلطة في الداخل أظنه موجود وواضح والشواهد عليه كثيرة. الملاحظة **الأخيرة**، حول خلاف السلفيين مع الإخوان في مصر، وأنا أعتقد أن له علاقة

بخلاف اللاعب الرئيسي له الذي يكمن في منطقة الخليج. فهناك خلاف بين دولتين في الخليج من دون تسميتهما، وهو خلاف على التنافس داخل خدمة المشروع الأمريكي في المنطقة. هم يؤدون دوراً مهماً من خلال التيار السلفي والتيار الإخواني في مصر تمويلاً وتوجيهاً. وهذا يحتاج أيضاً إلى إضاءة أكبر في مستقبل هذين التيارين. شكراً.

علي فياض: للحقيقة أود أن أقول إنه لا يمكن لأحد أن يتوقع أن تنجز التجربة دفعة واحدة. نحن في بداية الطريق، دعونا أن نعطي التجربة، وعلى الأقل الخطوات الأولى في بناء الديمقراطية العربية، الفرصة. وأذكّر بكتاب مهم كتبه باحث عربي عاش في لندن، هو نزيه ناصيف الأيوبي، عنوانه **العرب ومشكلة الدولة**، يعالج فيه نماذج عالمية مختلفة في بناء الديمقراطية، كي يقول إن هناك طرقاً أخرى غير الطريق الفرداني الغربي لبناء الديمقراطية، ويحلل طويلاً النموذج الياباني، حيث الديمقراطية أخذت مساراً غير المسار الغربي. نحن نحتاج إلى بناء تجربتنا الخاصة. أضيف إلى ذلك أنه لا يجوز بحال من الأحوال وضع طالبان والنموذج الإيراني على قدم المساواة: طالبان نموذج مدمّر، صراعي، انقسامي، سلفي، تكفيري قام بمشاكل كبيرة داخل مجتمعاته؛ بينما النموذج الإيراني هو نموذج سيادي، استقلالي، حضاري، يستند إلى ديمقراطية النخبة أو ديمقراطية دينية مقيدة. يمكن أن نختلف على التسميات، لكنها نمط من أنماط الديمقراطية التي ارتضاها المجتمع الإيراني لنفسه؛ في المقابل نعم هناك النموذج التركي، وهو نموذج علماني، تعددي، بإدارة إسلامية، له فلسفته وله مرتكزاته التي يقوم عليها، بما فيها منطق الرفاه والتمدد الاقتصادي وما إلى هنالك. نحن أمام هذين النموذجين المختلفين في العالم الإسلامي. نعم. لكن مسألة طالبان مسألة أخرى بالكامل.

كلمتا الختام

(١)

يوسف الصواني

يسرني أن أعبر لكم عن بالغ الامتنان والتقدير لمشاركتكم القيمة في هذه الندوة التي أجمعت كل المناقشات التي جرت خلال أيامها الثلاثة على أهميتها وراهنية القضية التي ناقشتها. لا شك في أن هذه الندوة جاءت لتعبر عن إدراك عميق لدى مركز دراسات الوحدة العربية ولدى جميع المشاركين أن التحولات التي جرت وتجري في الوطن العربي وثيقة الصلة بالعلاقة بين الدين والدولة والصيغة التي ستأخذها هذه العلاقة نظراً إلى تاريخها الإنساني عموماً وإلى الموقع الذي اتخذته في التاريخ العربي والإسلامي خصوصاً، نظراً إلى الموقع والتأثير العميقين للدين الإسلامي العظيم ودوره في حياة العرب ومستقبلهم أيضاً.

لقد عكست مناقشات هذه الندوة عمق الوعي بخطورة المسألة وبأهمية العلاقة واستراتيجيتها بين الدين والدولة في المجتمعات العربية المعاصرة التي تطمح، بعدما فجَّرت ثورات الربيع العربي فيها الكثير من مكامن التغيير والتجديد والتحرر، إلى بناء الدولة الحديثة الديمقراطية التي تلبي الاستحقاقات التي طال انتظارها في تاريخنا وتجربتنا المعاصرة في السياسة والحكم في الوقت نفسه الذي تستجيب للتحديات التي باتت مفروضة علينا بفعل التحولات في السياقات الكونية.

إن مركز دراسات الوحدة العربية، الذي ما انفك يقوم بجهده الفكري والعلمي والثقافي من أجل تحقيق أهداف المشروع النهضوي العربي ومن أجل

مستقبل أفضل، يوقن تماماً أن مثقفي هذه الأمة ومفكريها لا يمكن إلا أن يكونوا طرفاً في حركة تاريخية جديدة تعيد الاعتبار إلى مقومات وعناصر قوة وتماسك الأمة وتفاعلها، ولا يمكن إلا أن يكونوا روافع أساسية في هذه الحركة التي أصبحت اليوم أشد عنفواناً بعدما قررت الجماهير العربية افتكاك زمام المبادرة وكسر حاجز الخوف وخوض غمار الثورة.

أكرر شكري لكم جميعاً على مشاركتكم ومساهمتكم التي من دونها لا يمكننا في المركز أن نحقق شيئاً، وأعبر عن امتناني وتقدير المركز لشريكنا المعهد السويدي في الإسكندرية ممثلاً هنا بمديرته السيدة السفيرة بريجيتا العاني على صدق التعاون وعلى ما بذل من جهد من أجل انعقاد هذه الندوة، وآمل أن نواصل التعاون بيننا. أعبر عن عميق الامتنان كذلك لأخي الكبير الأستاذ مصطفى الفيلالي، عضو مجلس الأمناء في المركز، على الجهد المتواصل منذ أشهر الذي كان أساسياً وحاسماً في انعقاد الندوة هنا في الحمامات، فله التحية.

كما أعبر عن الشكر والتقدير للأخوة المترجمين الذين قاموا بأداء واجباتهم على أكمل وجه وأعبر لهم نيابة عنكم عن عميق التقدير والاحترام. الشكر أيضاً واجب تجاه الأخ العزيز ضياء الفلكي لمساعداته المتواصلة، وكل العاملين في فندق لورويال ـ الحمامات على ما بذلوه من جهد وخدمات جعلت الأيام التي قضيناها هنا ممتعة ومريحة.

لن أنسى بطبيعة الحال أن أعبر عن التقدير والامتنان لكل فريق العمل بالمركز: كمال وأماني وحميد وزينة وعلي وسائر، الذين جعلوا هذه الندوة أمراً واقعاً وأدوا واجباتهم بكل مهنية ممكنة. أخيراً وليس بآخر أسجل شخصياً اعتزازي بادارة هذه الندوة والإشراف عليها، وأعبر عن عظيم امتناني لأخي الأكبر د. خير الدين حسيب على ما أولانيه من رعاية وثقة مكنتني من إنجاز ما تحقق، والحمد لله. إن مساهمته ودوره يستحقان كل التقدير، فهذه الندوة دليل على نجاحه في بناء مؤسسة أعتز شخصياً بالانتماء إليها.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

(٢)

بريجيتا هولس العاني

السيدات والسادة،

أود أولاً أن أعبر عن خالص شكري للدكتور يوسف الصواني وفريق العمل على هذا التعاون الممتاز، كما أود أن أشكر جميع المشاركين على مشاركتهم ومداخالاتهم القيمة في هذه الندوة.

هذه الندوة حيث التقى عدد كبير من الباحثين والأكاديميين وتبادلوا الأفكار في موضوعات مختلفة، قد أعطت، من وجهة نظري، تعريفاً وتحليلاً للعلاقة بين الدولة والدين من الناحيتين التاريخية والقانونية، وكذلك من خلال دراسات لحالات الدول العربية التي تمر بمرحلة التحول.

إن الإفادة من هذه التحليلات والمعرفة تحتاج إلى تفكير. فليس كافياً، من وجهة نظري، أن نناقش وحسب، لكن في مرحلة التحول هذه على هذه التحليلات أن تكون أساساً للتحرك العملي. إن العدد الكبير من الأحزاب السياسية الجديدة التي تأسست لا يمكنها تجنب الانحياز في مسألة العلاقة بين الدولة والدين. والمجتمع المدني أيضاً يحتاج إلى تنوير كي يتمكن من الاختيار الصحيح في الانتخابات والاستفتاءات القادمة. فالمواطنون عادة يجهلون المعلومات الصحيحة ويحتاجون إلى الحصول عليها. من المهم في أي ديمقراطية أن يستطيع الجميع الحصول على المعلومات والتقديرات الموضوعية للخبراء.

إن الأبحاث القيمة والمداخلات التي قدمت في هذه الندوة قد ألقت الضوء على جوانب كثيرة من إشكالية علاقة الدولة بالدين وعلى أهمية استمرار العمل

على التوصل إلى صيغ مقبولة لهذه العلاقة في هذه المرحلة المهمة من تاريخ البلدان العربية التي تمر بمرحلة التحول الديمقراطي. لذلك فأناً أعتقد أن هذه الندوة يجب أن تتبعها ندوة أخرى تجمع الأفكار والتحليلات من أجل التوصل إلى صيغ ملموسة لبدائل مختلفة لهذه العلاقة.

مرة أخرى أشكركم جميعاً، فريق العمل والمشاركين، على هذا الجهد الرائع.

البرنامج النهائي للندوة

اليوم الأول: الاثنين ١٥ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٢

٨,٣٠ ـ ٩,٠٠	تسجيل المشاركين والصحافيين والمراقبين
	افتتاح الندوة
الجلسة الصباحية الأولى	**رئيس الجلسة: الأستاذ مصطفى الفيلالي**
٩,٠٠ ـ ٩,٣٠:	كلمة مركز دراسات الوحدة العربية (د. يوسف الصواني ـ المدير العام بالوكالة) كلمة السفيرة برجيتا هولس العاني، مديرة المعهد السويدي بالإسكندرية.
الجلسة الصباحية الثانية	**المحور الأول: الدين والدولة بين الاجتهاد الإسلامي والفكر والممارسة الحديثين**
٩,٣٠ ـ ١١,٠٠:	**البحث الأول: الدين والدولة في الاجتماع العربي المعاصر: نظرياً، وتاريخياً، واستشرافاً**
	رئيس الجلسة: د. سعد الدين إبراهيم
	الباحث: د. عبد الإله بلقزيز
	المعقب: د. فالح عبد الجبار
	(يلقي التعقيب د. رضوان السيد)
	مناقشة عامة
١١,٠٠ ـ ١١,٣٠	استراحة
الجلسة الصباحية الثالثة	
١١,٣٠ ـ ١,٠٠	**البحث الثالث: الدين والدولة من منظور إسلامي عصري ومنفتح**
	رئيس الجلسة: د. عبد الوهاب الأفندي
	الباحث: د. رضوان السيد
	المعقبان: د. أنطوان مسرة
	د. عبد المنعم أبو الفتوح
	مناقشة عامة
١,٠٠ ـ ٣,٠٠:	فترة الغداء

جلسة بعد الظهر الأولى

٣,٠٠ ـ ٤,٣٠ **البحث الرابع: الدين والدولة في الأصول الفكرية والسياسية الحديثة**

رئيس الجلسة: أ. ميشيل كيلو

الباحث: د. أدونيس العكره

المعقبان: د. حسن حنفي

د. أنطوان سيف

٤,٣٠ ـ ٥,٠٠ استراحة

جلسة بعد الظهر الثانية

٥,٠٠ ـ ٧,٠٠ **البحث الخامس: علاقة الدين بالدولة: مقارنة بين تركيا وإيران**

رئيسة الجلسة: روز ماري هولس

الباحث: شاهين ألباي

المعقب: د. فالح عبد الجبار

(يلقي التعقيب د. دارم البصام)

الباحث: د. رفعت سيد أحمد

المعقب: د. طلال عتريسي

مناقشة عامة

اليوم الثاني: الثلاثاء ١٦ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٢

الجلسة الصباحية الأولى **المحور الثاني: الديني في الدولة: تحليل نماذج**

٩,٠٠ ـ ١٠,٣٠ **البحث السادس: علاقة الدين بالدولة في السعودية ودور المؤسسة الوهابية في الحكم**

رئيس الجلسة: د. أنطوان مسرة

الباحث: د. توفيق السيف

(يلقي البحث د. يوسف مكي)

المعقبة: د. مضاوي الرشيد

مناقشة عامة

١٠,٣٠ ـ ١١,٠٠ استراحة

الجلسة الصباحية الثانية

١١,٠٠ ـ ١,٣٠	**البحث الثاني: الدين والدولة في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر** رئيس الجلسة: د. أحمد الخمليشي الباحث: الشيخ راشد الغنوشي المعقبان: د. ناصيف نصار د. عبد الوهاب الأفندي مناقشة عامة
١,٣٠ ـ ٣,٣٠	فترة الغداء

جلسة بعد الظهر الأولى

٣,٣٠ ـ ٥,٠٠	**البحث السابع: علاقة الدين بالدولة ومؤسسة «إمارة المؤمنين» في المغرب** رئيسة الجلسة: د. مارلين نصر الباحث: د. أحمد الخمليشي المعقبان: د. عبد الصمد بلكبير د. أحمد عبادي مناقشة عامة
٥,٠٠ ـ ٥,٣٠	استراحة

جلسة بعد الظهر الثانية

٥,٣٠ ـ ٧,٠٠	**البحث الثامن: تمثّلات الدين في الدولة العلمانية: الجاليات المسلمة في الغرب** رئيسة الجلسة: د. مضاوي الرشيد الباحث: ريكارد لاجيزْفال المعقبة: روزماري هولس مناقشة عامة

اليوم الثالث: الأربعاء ١٧ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٢

الجلسة الصباحية الأولى	**المحور الثالث: الدين والدولة بعد الثورات العربية**
٩,٠٠ ـ ١٠,٣٠	**البحث التاسع: علاقة الدين بالدولة: حالة مصر بعد الثورة** رئيس الجلسة: أ. جميل مطر الباحث: أ. طارق البشري (يلقي البحث د. عبد الوهاب الأفندي) المعقب: د. سعد الدين إبراهيم مناقشة عامة

الجلسة الصباحية الثانية

١٠,٣٠ ـ ١٢,٣٠ **البحث الحادي عشر : الدين والدولة في ليبيا اليوم**

رئيس الجلسة : أ. معن بشور

الباحث : د. محمود جبريل

الباحثة : د. عبير أمنينة

المعقب : د. البشير الكوت

مناقشة عامة

١٢,٣٠ ـ ٢,٠٠ فترة الغداء

جلسة بعد الظهر الأولى

٢,٠٠ ـ ٣,٣٠ **البحث العاشر : الدين والدولة في تونس بعد الثورة**

رئيس الجلسة : د. علي فياض

الباحث : أ. صلاح الدين الجورشي

(يلقي البحث د. عروس الزبير)

المعقبان : أ. مصطفى الفيلالي

د. آمال قرامي مناقشة عامة

جلسة بعد الظهر الثانية

٣,٣٠ ـ ٥,٠٠ **البحث الثاني عشر : مداخل إلى إصلاح الخطاب الديني المعاصر**

رئيس الجلسة : د. أنطوان سيف

الباحث : د. أحمد كمال أبو المجد

(يلقي البحث د. يوسف الصواني)

المعقبان : د. حسن حنفي

د. علي فياض

مناقشة عامة ٥,٠٠ ـ ٥,٣٠

استراحة

جلسة بعد الظهر الثالثة

٥,٣٠ ـ ٧,٠٠ حوار مفتوح : من أجل تفاهم فكري - سياسي في مسألة الدين والدولة

رئيس الجلسة : أ. غسان بن جدو

المشاركون : الشيخ جواد الخالصي الشيخ راشد الغنوشي د. سعد الدين إبراهيم أ. منير شفيق د. ناصيف نصار

٧,٠٠ ـ ٧,٣٠ اختتام الندوة : ـ كلمة المركز ـ كلمة المعهد السويدي

فهــــرس

- ب -

- ت -

ـ ر ـ

- ش -

- ص -

- ض -

- ط -

- ظ -

- ع -

- غ -

- ف -

- ق -

ـ ك ـ

ـ ل ـ

ـ م ـ

- ن -

- هـ -

هذا الكتاب

تفرض قضية العلاقة بين الدين والدولة نفسها واحدةً من القضايا الإشكالية الكبرى التي يواجهها نموذج الدولة الحديثة في الوطن العربي. والكلام على الدين والدولة في الحالة العربية يعني إلى حد بعيد الكلام على العلاقة بين نماذج الدولة الحديثة التي أخذت في التشكل في مختلف الأقطار العربية منذ انهيار الخلافة العثمانية، وبين الإسلام السياسي الرافض لتلك النماذج بما تعنيه من فصل الدين عن الدولة واعتماد قانون وضعي كمصدر للتشريع . . .

ومع وصول بعض القوى الإسلامية إلى السلطة عقب الثورات الأخيرة التي شهدها أكثر من بلد عربي، أخذت الدولة الوطنية تواجه تحديات من نوع آخر. وأمام هذا التصاعد لدور القوى الإسلامية في المشهد السياسي العربي، ومع تزايد حدة الاستقطاب بين القوى الدينية والقوى «العلمانية» حول مستقبل الدولة الوطنية الحديثة في المنطقة، تتأكد الحاجة إلى البحث عن نماذج وصيَغ تكون موضع توافق أكثر بين مختلف التيارات السياسية والفكرية والفئات المجتمعية العربية؛ فأي نموذج للدولة الحديثة يبحث عنه العرب: هل هو نموذج الدولة الوطنية العلمانية المنقول عن الغرب، أم أنه نموذج الدولة الوطنية العلمانية المكيَّف مع البيئة الثقافية والاجتماعية العربية - الإسلامية، أم أنه العودة إلى عصر الخلافة بكل ما يعنيه ذلك من انقطاع عن التراكم الحضاري الذي لا يمكن الإسلام إلا أن يكون رافداً من روافده.

يضم هذا الكتاب وقائع الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية تحت عنوان **الدين والدولة في الوطن العربي**، والتي عقدت في تونس في أواخر عام ٢٠١٢، وجمعت نخبة من المفكرين والباحثين والمثقفين العرب من مختلف الاتجاهات الفكرية والسياسية، لدراسة هذا الموضوع بعمق بهدف استخلاص الدروس، وسعياً لتقريب وجهات النظر المختلفة حول موضوع علاقة الدين بالدولة، وبحثاً عن قواسم مشتركة فيه بين مختلف تلك الاتجاهات.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ - لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ٢٨ دولاراً